Cornelio Fabro

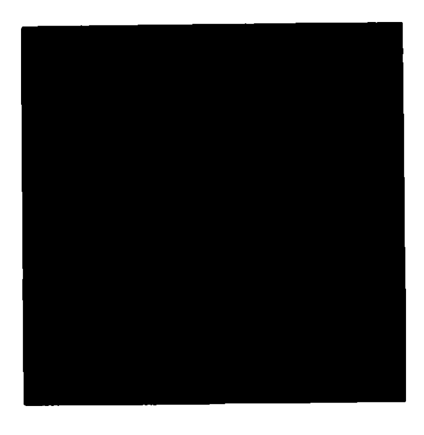
Ludwig Feuerbach: LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO

CRITICA FILOSOFICA

El nombre y la fama de Feuerbach han vuelto a ponerse en auge, sobre todo en este segundo período postbélico con el ocaso de los sistemas especulativos: de tal modo que podemos hablar, en efecto, de una interesante y en absoluto inútil *Feuerbach-Renaissance.*

La esencia del cristianismo, obra de la primera madurez (1841), polariza toda la producción de Feuerbach. Esta obra, que tuvo escasa resonancia en su tiempo y fue motivo de irrisión por parte de los adversarios, es una piedra miliar del pensamiento occidental, tanto por su crítica a la dialéctica hegeliana a la que se contrapone como por la búsqueda y determinación del dinamismo de la conciencia religiosa, de sus dogmas y de sus manifestaciones fundamentales: un campo de análisis particularmente actual hoy, que gran parte, incluso de la teología católica, trabaja y escribe a la sombra del principio feuerbachiano de que «el secreto de la Teología es la Antropología».

Este estudio quiere poner de relieve sólo la línea especulativa, dialéctica y existencial, de *La esencia del cristianismo* para que sirva de estímulo a la reflexión sobre la preocupante y penosa situación de la conciencia religiosa y especulativa de nuestro tiempo.



EDITORIAL MAGISTERIO ESPAÑOL, S.A.

Cornelio Fabro

Ludwig Feuerbach

LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO

CRITICA FILOSOFICA
E. M. E. S. A.

Colección: Crítica Filosófica
Director: Luis Clavell Ortiz-Repiso
Editorial Magisterio Español, S. A.
Quevedo, 1, 3 y 5, y Cervantes, 18. Madrid-14

Título original: *L. Feuerbach: L'essenza del cristianesimo*
Traducción al castellano de Pedro Rojas-Melero

Depósito legal: TO. 647-1977
I.S.B.N.: 84-265-5311-7
Printed in Spain
Impreso en Artes Gráficas Toledo, S. A.
Polígono Industrial de Toledo

PRESENTACION

En la copiosa y rumorosa constelación de la derecha y la izquierda poshegelianas, la figura de Feuerbach es la de un personaje aislado y en entredicho: admirador de las religiones y, especialmente, del cristianismo como suscitador de profundas energías y altas perspectivas del espíritu, Feuerbach es también su crítico más radical, revelando en la acción equívoca del sentimiento la inconsistencia de la razón para transferir a lo humano lo que el hombre se hace la ilusión de tener en lo divino.

Feuerbach es, más que Strauss y Stirner, la figura clave en el paso de Hegel a Kierkegaard y a Marx, que admiraron su obra por motivos diversos; el primero, para desenmascarar la hipocresía (Heuchelei *es un término preferido de Feuerbach, como veremos) del cristianismo oficial; el segundo, para realizar el comienzo del ateísmo constitutivo de la conciencia y proclamar el ateísmo radical. Lo importante era desvincularse de la trascendencia y de todo residuo teológico, es decir, proclamar el humanismo esencial contra toda alienación tanto de la metafísica como de la religión: «Sólo con Feuerbach se inicia la crítica positiva humanista y naturalista. Cuanto más sin estrépito, tanto más seguro, profundo, extendido y duradero es el efecto de los escritos de Feuerbach, los únicos escritos, después de la* Fenomenología *y la* Lógica *de Hegel, en los*

que se contiene una verdadera revolución teorética»[1].

Para Marx, más que Strauss y la constelación de la teología liberal, ha sido Feuerbach el ariete o el carro armado que ha abatido el castillo del Absoluto y desvelado la riqueza inagotable de lo existencial humano[2]. *Pero para Marx es necesario* ir más allá *de Feuerbach, es decir, abolir el dualismo de pensamiento y acción, de la contemplación y de la praxis, como declara en la primera de las once* Tesis sobre Feuerbach: *«Feuerbach quiere objetos sensibles realmente distintos de los objetos del pensamiento, pero no concibe la misma actividad humana como actividad objetiva. Por esto en* La esencia del cristianismo *considera como estrictamente humano sólo el modo de proceder teorético, mientras la praxis es concebida y fijada sólo en su representación sórdidamente judaica. Por tanto, no concibe la importancia de la actividad revolucionaria, de la actividad práctico-práctica»*[3]. *Y en las restantes*

---

[1] «*Von Feuerbach* datiert erst die positive humanistische und natürlische Kritik. Je geräuschloser, desto sicherer, tiefer, umfangreicher und nachhaltiger ist die Wirkung der Feuerbachischen Schriften, die einzigen Schriften seit Hegels Phänomenologie und Logik, worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist.» (K. MARX, *Zu Kritik der Nationalökonomie...*, MEGA, Abt. I, Bd. 3, p. 34.)

[2] «¿Quién ha desvelado, en efecto, el misterio del 'sistema'? *Feuerbach.* ¿Quién ha aniquilado la dialéctica de las ideas, la guerra de los dioses que sólo los filósofos habían conocido? *Feuerbach.* ¿Quién ha puesto no precisamente 'el significado del hombre' —como si el hombre tuviese incluso otro significado que el de ser un hombre— sino 'el hombre' en el lugar del viejo harapo, incluso de la 'autoconciencia infinita'? *Feuerbach* y sólo *Feuerbach.* Pero ha hecho mucho más. Desde hace mucho tiempo ha aniquilado estas categorías con las que hoy la 'crítica' se divierte, 'la efectiva riqueza de las relaciones humanas, el enorme contenido de la historia, la lucha de la historia, la lucha de la masa contra el espíritu, etc.'» *(Die Heilige Familie,* c. VI, § 2 *a; K. Marx Frühe Schriften,* ed. H. J. Lieber-P. Furth, Darmstadt 1962, Bd. I, p. 776.)

[3] K. MARX, «Thesen über Feuerbach», en *K. Marx Frühe Schriften*, ed. cit., Bd. II, p. 1. No se hace ninguna indicación en estas once tesis acerca de la importancia del problema re-

diez tesis, Marx muestra a todos los niveles de la acción revolucionaria el abstractismo de la crítica a la religión y al cristianismo por parte de Feuerbach. Las posiciones de Feuerbach y Marx devienen por esto antitéticas, y los dos hombres que por algún tiempo se encontraron cerca se separaron después: para Feuerbach, la religión contiene y actúa valores reales, pero en un plano irreal (el más allá); para Marx, no son en absoluto valores reales, y la religión deviene la primera alienación y el obstáculo fundamental que hay que abatir para la llegada del hombre comunista[4]. *La actual táctica del «compromiso histórico», seguida por el Partido Comunista italiano para doblegar a los países católicos, podría interpretarse como una revancha de Feuerbach y una vuelta reforzada a la táctica de la «mano tendida» (Lenin-Thorez-Togliatti) para reducir a las masas católicas a la aquiescencia del rebaño y al odio de clase. Pero la clave de* La esencia del cristianismo *de Feuerbach, citada ahora por Marx, es el amor al hombre por el hombre, porque el hombre es el «dios» del hombre, y la operación del marxismo*

---

ligioso en Feuerbach, sino solamente críticas de tipo sociológico poco adecuadas: «Die Berücksichtigung der Kritik von *Marx* und *Engels* und Feuerbach ist zu dessen richtiger Beurteilung unerlässlich» (E. SCHNEIDER, *Die Theologie und Feuerbach Religionskritik*, Göttingen 1972, p. 12).

[4] Se ha observado justamente que «Marx era ateo bastante antes de ser socialista: la tesis de que el ateísmo de Marx sería una simple reacción a la miseria de las clases trabajadoras, por las que la razón no habría hecho nada sino mistificar su alienación, no se sostiene al compararla con los heshos» (G. MORRA, *Marxismo e religione*, Milano 1976, f. 30. Cfr. A. DEL NOCE-J. A. RIESTRA, *K. Marx: Escritos juveniles*, col. Crítica Filosófica, E.M.E.S.A., Madrid 1975, pp. 118-119). No es una casualidad que en el conocido ensayo de F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie* (ed. H. Hajek, Leipzig 1947) se deje en la sombra el problema religioso en Feuerbach, mientras que está en primer plano en el volumen de C. N. STARKE, *Ludwig Feuerbach* (Stuttgart 1885) criticado por Engels (especialmente pp. 75 y ss., y pp. 168 y ss.; por lo que se refiere a *La esencia del cristianismo*, cfr. pp. 185 y ss.).

actual de recuperar a Feuerbach, dejando en la sombra las críticas de Marx y de los clásicos del marxismo, es una mistificación ideológica y, por tanto, una operación poco honrada.

La riqueza e importancia de los análisis de La esencia del cristianismo *va mucho más allá de las motivaciones del materialismo ateo marxista: afecta por una parte a la* reductio ad fundamentum *de más de dos siglos de pensamiento moderno, cuya esencia nihilista pone al descubierto Feuerbach antes que Nietzsche-Heidegger-Sartre* [5]. La esencia del cristianismo, *que tuvo escasa resonancia en su tiempo y fue motivo de irrisión por parte de los adversarios, es una piedra miliar del pensamiento occidental, tanto por su crítica a la dialéctica hegeliana, a la que se contrapone, como por la búsqueda y determinación del dinamismo de la conciencia religiosa, de sus dogmas y de sus manifestaciones fundamentales: un campo de análisis particularmente actual hoy, que gran parte incluso de la teología católica trabaja y escribe a la sombra del principio feuerbachiano de que «el secreto de la Teología es la Antropología». El texto de Feuerbach es perentorio, es decir, no hace más que recoger el resultado de las demoliciones de los mismos teólogos: «Lo que en efecto se ha probado en este escrito* (La esencia del cristianismo) *por así decir* a priori, *que el* secreto de la teología es la antropología, *ha sido demostrado y confirmado desde hace mucho tiempo* a posteriori *por la historia de la teología. 'La historia del dogma', con expresión más general: la teología en general, es la 'crítica del dogma', de la teología en general. Hace tiempo que la teología se ha convertido en*

[5] «Keines seiner späteren Werke hat einen gleichen Erfolg und gleiche Anerkennung erzielt, und keine einzige religionsphilosophisch-Kritische Schrift des neunzehnten Jahrhunderts nimmt in der Geistesentwicklung der Menscheit eine so hervorragende Stelle wie diese Kampfschrift» (A. KOHUT, *Ludwig Feuerbach,* Sein Leben und seine Werke, Leipzig 1909, p. 169).

antropología. Así, la historia ha realizado, ha transformado en objeto de conciencia, lo que en sí *—en esto el método de Hegel es perfectamente exacto y fundado históricamente— era la esencia de la teología»*[6]. *Un principio que hasta hace algunos decenios, o hasta el modernismo, estaba circunscrito a las aberraciones del liberalismo teológico protestante, pero que hoy se difunde imperturbado y monótono incluso en la escuela católica.*

No existe todavía, en nuestra opinión, un estudio exhaustivo de La esencia del cristianismo: *la abundante literatura de la* Feuerbach-Renaissance *contemporánea se desarrolla según las dos directrices tradicionales del método analítico o sintético, en lugar de aplicar —como exige todo filósofo esencial, y eso ha sido, ciertamente a su manera, Feuerbach— el «método sinóptico», recordado por Platón, que es el de sumergirse en el dinamismo espiritual de la obra en el desarrollo de su autor. Feuerbach es un escritor de vastas lecturas y se extiende, sobre todo en* La esencia del cristianismo, *en citas de documentos eclesiásticos y de padres y escolásticos como ningún otro escritor de su tiempo: este riquísimo material de referencia ha sido hasta ahora completamente descuidado. Es útil también observar que* La esencia del cristianismo, *obra de la primera madurez (1841), polariza la entera y vasta producción de Feuerbach: se trata sobre todo de estudios de historia de la filosofía en la primera parte, vivificados por la temática religiosa (desde Bacon a Descartes, Malebranche, Spinoza y, especialmente, Leibniz y Bayle)*[7], *y de estudios de tema predominante-*

---

[6] *Das Wesen des Christentums,* Vowort a la I ed., 1841; ed. W. Schuffenhauer, Akademie Verlag, Berlín 1956, Bd. I, p. 6.

[7] Así, por ejemplo, en el primer período, bajo la influencia de Hegel, la *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza* (1833) dedica la Einleitung completamente al problema religioso —el c. 5: *das Wesen des Protestantismus*—; también la introducción a la obra sobre Leibniz

mente religioso en la segunda parte (Vorlesungen über das Wesen der Religion, Theogonie...), *pero que rebajan la vena religiosa al nivel de los fenómenos naturales.*

Feuerbach es a la vez teólogo, filósofo, psicólogo, o sea fenomenólogo de compromiso total: de la vida social y política ha tocado sólo el núcleo ético con la relación yo-tú sobre el fundamento del «género» que tiene en el amor su principio dinámico —un principio escarnecido y rechazado por el marxismo, pero no por eso demostrado falso—. Al mismo tiempo es necesario observar también la poca o ninguna credibilidad de la presentación que Feuerbach hace del Cristianismo: su doctrina y su praxis son vistas y filtradas (= resultan) por él a través de la degeneración de la teología iluminista e idealista, como él mismo afirma expresamente en el texto antes citado. Por eso, su crítica no sólo es superficial y extrínseca, sino mistificadora como las fuentes hermenéuticas en las que se inspira, es decir, la teología del protestantismo liberal.

En conclusión: por una parte, La esencia del cristianismo *es una obra del todo inconsistente, ya que ningún cristiano creyente y practicante consigue reconocer en sus pomposas exposiciones la verdad en la que cree y los preceptos que intenta observar. Por otra parte,* La esencia del cristianismo *es la obra que está*

(1837) dedica el § 1 a la importancia filosófica del problema religioso, y sobre todo, el importante y poco estudiado ensayo sobre *Pierre Bayle* (1838) se abre con dos capítulos: 1. *Der Katholizismus oder der Gegensatz von Geist und Fleisch;* 2. *Der Protestantismus oder der Gegensatz von Glaube und Vernunft,* que, con la obra entera, pueden considerarse como la preparación remota de *La esencia del cristianismo.* Y no carece de importancia poner de relieve que Feuerbach parece haber sido llevado al hegelianismo a través de la teología: «Von dem Hegel nahestehenden spekulativen Theologien *Carl Daub* wurde der junge Feuerbach schon in seinen ersten Semestern in Heidelberg nebenüber auch in die Philosophie Hegels eingeführt» (S. RAWIDOWICZ, *Ludwig Feuerbachs Philosophie,* Ursprung und Schicksal, Berlín 1931, p. 12).

en el vértice de la última incredulidad del hombre moderno, de modo mucho más denso y decisivo que el Système de la nature *del barón de Holbach. Nuestro estudio quiere poner de relieve sólo la línea especulativa, dialéctica y existencial, de* La esencia del cristianismo *para que sirva de estímulo a la reflexión sobre la preocupante y penosa situación de la conciencia religiosa y especulativa de nuestro tiempo.*

LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO

INTRODUCCION

EL PRINCIPIO DE INMANENCIA Y LA NEGACION DE LA TRASCENDENCIA

Feuerbach ha llegado a su obra capital a través de largas investigaciones y reflexiones sobre la esencia del hombre y del pensamiento moderno: *La esencia del cristianismo* está en el centro de su producción, en el cénit de su fervor creativo, como uno de los puntos clave del pensamiento moderno que en la segunda mitad del Ochocientos ha embestido internamente la conciencia del pensamiento moderno, penetrándolo desde dentro, en el conflicto dialéctico de sus figuras más representativas. Un camino laborioso, a veces incierto y asfixiante, pero siempre obstinado por la denuncia de los equívocos y mistificaciones y por la afirmación de lo auténtico. Lo auténtico para Feuerbach es el hombre en la conciencia de su naturalidad, sin abajamientos y sin elevaciones deformantes o alienantes. La importancia de su crítica —es el punto sobre el que interesa insistir— consiste en vaciar simultáneamente la religión, y el Cristianismo en especial, y la filosofía especulativa (la hegeliana en particular, que era la predominante también en teología): la disgregación ha sido operada —nótese bien— mediante una demolición intercambia-

ble en la que las dos, religión y filosofía, están destinadas también a hundirse.

La actual *Feuerbach-Renaissance* no tiene el brío y la extensión de la *Kierkegaard-Renaissance:* esta última, provocando en la primera parte de nuestro siglo la emergencia de la existencia y la liberación del singular (la persona) del «sistema»[1], ha llevado al corazón de la cultura contemporánea la exigencia de la libertad radical denunciando el carácter hegeliano e inhumano —es decir, antilibertario— del marxismo materialista que tiene su génesis especulativa en la confluencia de Hegel-Feuerbach. Kierkegaard sin embargo, digámoslo ahora a modo de inciso, ha asimilado la lección antihegeliana de Feuerbach, es decir, su denuncia de falsa conciencia y mala fe al Cristianismo residual del pensamiento moderno y, en general, al «cristianismo gnóstico» que abaja la fe por debajo de la razón para obrar lo que hoy se llama la «desmitificación» de la revelación divina reducida precisamente a antropología. Con más precisión, Kierkegaard ha visto en Feuerbach el tipo del «librepensador» que tiene sin embargo una idea del cristianismo más exacta que los cristianos actuales: Feuerbach ha comprendido, según Kierkegaard, lo que comporta el cristianismo, pero no pudiendo sujetarse a él, renuncia a ser cristiano y combate abiertamente el cristianismo. Sin embargo —precisa Kierkegaard con una observación muy aguda, que merecería una verificación de fondo en el plano historiográfico— no atacó

---

[1] Las obras principales de esta primera fase crítica son: *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Benedik Spinoza*, del 1833 (con una adición crítica —es el parágrafo 100— de 1847), y la *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie* de 1836; *Pierre Bayle*, Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit. Se encuentran, respectivamente, en los volúmenes III, IV y V de la ed. de la «Sämmtliche Werke», realizada por W. Bolin y Fr. Jodl (Stuttgart 1903 ss.), que seguimos habitualmente cuando faltan ediciones críticas especiales. De *Pierre Bayle* hay ahora la nueva edición de Wolfang Harich (Akademie Verlag, Berlín 1967).

al cristianismo en sí, sino más bien a los cristianos, mostrando que «su vida no corresponde a la doctrina del cristianismo (y por esto se puede decir a propósito de Feuerbach: *et ab hoste consilium)*. Es ésta una diferencia infinita. Que él sea probablemente un demonio malicioso es posible también, pero en sentido táctico es una figura que puede ser útil». Y concluye: «Es justamente de traidores abiertos de lo que tiene necesidad el cristianismo. La cristiandad ha traicionado el cristianismo de manera subrepticia al querer, sin ser cristianismo, tener el aire de serlo. Se necesitan traidores abiertos»[2]. En este contexto, de denuncia de la cristiandad acusada de traición al cristianismo, Kierkegaard observa que «el librepensador Feuerbach —ciertamente por el prurito de litigar— se asume la tarea de predicar el cristianismo o de mostrar qué es el cristianismo y por esto el gobierno lo castiga»[3]. La culpa de Feuerbach según la cultura oficial —que para Kierkegaard es, en cambio, su mérito principal— es la de haber descubierto el juego de la «cristiandad establecida» en contraposición con la filosofía y la teología del «compromiso»; la de haber denunciado un cristianismo puramente cultural y mundanizado.

También para Feuerbach, como después para Kierkegaard, el responsable principal de la «secularización» del cristianismo ha sido Hegel. En un ensayo titulado «Filosofía y cristianismo»[4], del 1839, y por tanto de

---

[2] KIERKEGAARD, *Papirer* 1849-50, X^2 A 163; tr. italiana, n. 2025, t. I, p. 969. La grande *Postilla conclusiva no científica*, precisa aquí el mismo Kierkegaard, ha sido escrita como una respuesta a Feuerbach. En la biblioteca de Kierkegaard figuran, con el *Das Wesen des Christentums*, también la *Geschichte der neueren Philosophie* y *Abälard und Heloise* (cfr. N. THULSTRUP, *Sören Kierkegaard Bibliotek*, Copenhague 1957, nn. 487-488 y 1637).

[3] *Papirer* 1854-1855, XI^3 A 119; fr. 17, n. 3174, t. II, p. 665. Como es sabido, Feuerbach debió retirar la demanda de renovación del encargo de profesor en la Universidad de Erlangen.

[4] Título completo: «Ueber Philosophie und Chritentum», en *Beziehung auf den Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit* (Sobre filosofía y cristianismo en relación a

preparación inmediata de *La esencia del cristianismo,* Feuerbach toma ocasión de una polémica sobre el carácter cristiano de la filosofía de Hegel, para entablar una discusión más amplia acerca de las relaciones entre filosofía y cristianismo. Pero el encuentro de filosofía y cristianismo, observa en seguida, no interesa a todo el sistema hegeliano sino solamente a una parte de él, es decir, su *Religionsphilosophie:* es en ella donde Hegel se ha empeñado directamente en la religión. Solamente con respecto a esta parte se puede, pues, preguntar con razón: «Lo que Hegel considera como cristianismo, ¿concuerda realmente con el cristianismo?». Y añade a título de precisión: «También aquí es necesario antes que nada, al menos si se quiere ser *justos,* no preguntar si la filosofía de la religión de Hegel, sino si la filosofía de la religión "en general" *(überhaupt)* concuerda con la religión y sus doctrinas, a fin de que no atribuyamos a la filosofía hegeliana como culpa especial aquello de lo que más o menos puede ser acusada cualquier otra filosofía». Y Feuerbach introduce una distinción obvia dentro del objeto *(Gegenstand)* tal como éste se presenta en la filosofía de la religión, o sea, en la reflexión especulativa y en la religión misma, es decir, en la enseñanza religiosa, que se conecta inmediatamente con ella. En la filosofía de la religión, con fórmula más simple, obra el pensamiento; en la religión, en cambio, la fe. Por tanto es diverso el comportamiento del filósofo y del creyente: el filósofo, en efecto, intenta *pensar* y, por eso, quiere resolver las eventuales incomprensibilidades y contradicciones, el creyente, en cambio, *no* piensa

---

la acusación hecha a la filosofía hegeliana de acristianismo). Cito de «Sämtliche Werke», VII, pp. 41 ss. En el prefacio de la segunda edición de *La esencia del cristianismo* (1843), Feuerbach recomienda estos escritos junto al ensayo sobre Bayle (cfr. SW VII, p. 294). Para un análisis sumario de la relación Hegel-Feuerbach, ver: O. TUGEMANN, *Ludwig Feuerbachs Religionstheorie,* Diss., Reichenberg 1915, pp. 7-17; G. NÜDLING, *Ludwig Feuerbachs Religions-philosophie,* 2.ª ed., Paderborn 1960, pp. 18 ss.

sino que cree y espera que éstas tengan solución en la vida futura.

Es un modo, como cualquiera ve, de presentar el problema de las relaciones entre razón y fe en clave decididamente iluminista: «Para el hombre religioso el *pensamiento* es una actividad *herética, irreligiosa.* El encuentra sólo en la fe simple e incondicionada la situación propia del objeto religioso, cree que sólo así actúa en conformidad con el sentido y la voluntad de la religión». Esta contradicción es evidente, sobre todo al comparar la *Religionsphilosophie* de Hegel con la doctrina religiosa del cristianismo: es decir, la contradicción consiste en que «en el cristianismo la revelación *(Offenbarung)* de Dios es gratuita (concedida), a la humanidad caída en la miseria del pecado, mientras que para Hegel la bendición de la revelación en el fondo torna a favor sólo de Dios mismo, puesto que El se manifiesta a sí mismo sobre todo en el hombre[5]. Igual-

[5] Feuerbach tiene presente ciertamente las siguientes afirmaciones de la *Philosophie der Religion:* «Ohne Welt Gott ist nicht Gott» y «Wenn das göttliche Wesen, nicht das Wesen von Mensch und Natur wäre, so wäre es eben ein Wesen, das nichts wäre.» (Para la referencia a ulteriores textos remito a la *Introduzione all'ateismo moderno,* 2.ª ed., Roma 1969, t. I, pp. 600 ss.)

Pero Feuerbach tiene aquí presente sobre todo a Lutero, o sea, su cristocentrismo radical que acentúa la humanidad de Cristo y deja en la sombra, con su nominalismo («Luther war ein feind der Metaphysik»), la naturaleza metafísica de Dios como Absoluto, de tal manera que la razón de ser, no sólo de Cristo sino también de Dios, viene tomada del hombre. Aquí el maestro es Lutero: «Der *'Grund'* Gottes liegt *ausser Gott,* liegt *im Menschen: Gott setzt den Menschen voraus.* Gott ist 'das notwendige Wesen' *aber nicht* oder *an sich, Anderen* ist er notwendig-denen die ihn als notwendig fühlen oder denken. Ein Gott ohne Mensch ist ein Gott ohne Not aber ohne Not ist ohne Grund, ist Tanz, Luxus, Eitelkeit. (...) Das heisst: kein Mensch - kein Gott.» Y Feuerbach recoge la tesis de Lutero: «*Die Gottheit nicht ohne* die Creatur ist» (Feuerbach cita: *Th.* XIX, p. 619). La deducción de Feuerbach es más radical que la de Hegel: «Der Satz 'Gott ist Liebe, d. h. die Liebe ist das Wesen Gottes, sagt als nichts weiter aus als: Gott ist nichts als *sich Selber» (Luther-Studien,* Das Wesen des Glaubens, im Sinne Lu-

mente aparece *absurda* la *Religiosphilosophie* de Hegel, donde la revelación se da a favor de Dios, en contra de la doctrina cristiana donde la revelación sucede sólo a causa del hombre necesitado. Pero es tarea de la filosofía pensar, pensar la unidad del Todo (panteísmo), la autosuficiencia de lo que es, mientras para el cristiano la revelación es una obra de amor *(Liebe)*, en cuanto Dios ha tenido misericordia de la humanidad, y así, para el cristianismo, el amor es la propiedad *esencial* de Dios, y Feuerbach piensa que la revelación en cuanto obra del amor comporta una indigencia *(Bedürfnis)* no solamente por parte del hombre, sino también de Dios. Pero esto es una representación infantil de la religión, no la de Hegel que por su parte (como panteísta) rechaza todo pensamiento de una revelación, puesto que ésta es abiertamente una representación que abaja y finitiza la divinidad[6].

Más fundada, en cambio, para Feuerbach —y más importante para nosotros— es la acusación de que «Dios para Hegel es un concepto genérico y, precisamente, el concepto genérico de la humanidad». Feuerbach pien-

ther's, 1844: S. W., VII, p. 538). De esta manera la capitalidad de Lutero en el mundo moderno, en la disolución de la teología, ha sido el paso histórico para la disolución de la filosofía. De aquí la áspera pero objetiva confrontación que hace Feuerbach, en la continuación del texto, entre el catolicismo, inflexible en sus dogmas y preceptos, y el protestantismo, flexible según el mudable temperamento del hombre. Confrontación, es decir, contraste que será recogido también por Kierkegaard, especialmente en los últimos Diarios (cfr. trad. it., *Iudici dei termini*, S. V.: «Protestantismo», t. II, pp. 945 ss.). Una confrontación que no debe ser olvidada hoy, sino profundizada aún más, en el diletante irenismo ecuménico de tan escasa o rápida atención a los problemas de fondo.

[6] *Op. cit.*, S. W. VII, p. 68; ver también: L. FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, con el análisis de W. Schuffenhauer en la Introducción a la edición de *Das Wesen des Chritentums* (pp. XLI ss.). Sigue una objeción que anticipa la polémica kierkegaardiana, es decir, que la filosofía de la religión de Hegel trata solamente del universal *(des Allgemeine)* y no del Singular y del Individual (S. W., VII, pp. 68 ss.).

sa que un concepto semejante ha sido introducido en filosofía más bien por Kant[7], pero no con la suficiente claridad en este contexto: de otro modo su filosofía no tendría la ambigua nube de misticismo que ahora le circunda (por ejemplo, por cuanto se refiere a la teoría de la revelación). Además, concluye, ¿es quizá sólo por mezquindad y parcialidad teológica por lo que se puede hacer una acusación a Hegel que afecta no sólo a la especulación religiosa sino a la especulación misma? Y aquí el mismo Feuerbach descubre la idea fundamental en la que se apoya el *cogito* moderno, es decir, su realidad o resolución histórico-sociológica. Demos la vuelta, por tanto, a sus interrogaciones retóricas en proposiciones afirmativas: «En efecto, todo individuo humano puede acoger en su cabeza y en su ánimo sólo lo que originariamente proviene de la *esencia* de la humanidad, de *su propio género*. El hombre no puede arrancar de sí su género como si fuese una piel. Lo que piensa y siente está todo absolutamente determinado por su género. Las determinaciones más elevadas que puede pensar no son más que determinaciones tomadas de su género: es ésta la *resolutio universalis* o más precisamente la *resolutio-disolutio Dei ad (in) hominem* que, aparentemente, parece un simple análisis psicológico, pero que en realidad lleva adelante la *resolutio in fundamentum* del pensamiento moderno en cuanto precisamente se califica como *humanismo*. Feuerbach prepara con estas reflexiones el principio-guía de *La esencia del cristianismo* de que «la esencia de la teología es la antropología», de forma que lo que para Kierkegaard es el error capital de la filosofía moderna, el trascendental humano como fundamento, para Feuerbach es la única clave hermenéutica de la verdad del pensamiento mismo. Por tanto, al revés de Kierkegaard que (acudiendo a

---

[7] Feuerbach cita los escritos kantianos: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* y la *Recensión von Herders Idee zur Philosophie der Geschichte.*

Aristóteles) atribuía al animal el estar cerrado en su propio género y acusaba a Hegel de haber reducido el hombre a un género animal, Feuerbach ve «la diferencia positiva del hombre con los animales sólo en que el objeto teorético y práctico para el hombre es su género, y con esto tiene una vida *interior* que se relaciona con su esencia y de la cual carece el animal». El concepto de Dios no es, entonces, otra cosa que la suma de los predicados, es decir, de las propiedades atribuidas al género, predicados del género: voluntad, inteligencia, sabiduría, esencia, realidad, persona, amor, potencia, omnipresencia (que la especulación atribuye a Dios), ¿no son quizá conceptos genéricos, conceptos que el hombre sustrae al propio género?

Feuerbach concibe esta *elevatio ad Deum* en forma de «corte» privativo de los conceptos metafísicos y no de «purificación intensiva» como ha hecho la especulación cristiana y en particular Agustín, Dionisio el Aeropagita, Tomás de Aquino, Alberto Magno[8], que Feuerbach cita, pero completamente fuera de contexto, o sea, dentro del propio contexto o inversión, como diremos. En el lecho de Procustes del criterio o «filo de la navaja de Feuerbach» todo es coherente: ¿qué es el concepto de *actividad* creadora sino el concepto genérico de *actividad*, separado de los límites de la actividad *particular* que, como tal, es una actividad particular, es decir, ligada a una determinada materia?». Y el *ritornello* continúa: ¿qué es la *omnipresencia* sino la presencia, que en el *individuo* humano está ligada a un lugar determinado, purificada de los límites de la localidad determinada?». Y cuando los teólogos cristianos antes mencionados dicen que Dios, más que bueno, justo, verdadero, es la misma bondad, justicia y verdad, que la verdad es su esencia, ¿qué es esto —ciertamente no para la misma esencia, sino para nosotros de quienes

[8] Se recuerdan ya en el escrito polémico: *Christliche oder «positive» Philosophie*, del 1838 (*S. W.*, VII, p. 145).

ella es objeto— sino: *Dios es el concepto real del género?*

Feuerbach no sospecha siquiera que el concepto bíblico de Dios reúne en sí de manera dialéctica el *Esse Subsistens* y el *Spiritus Subsistens* en una intercambiable elevación de (doble) trascendencia, la cual, a su vez, implica la (doble) inmanencia en la criatura como Causa primera y como Libertad absoluta, precisamente en cuanto es a la vez *Esse Subsistens* y Espíritu *subsistens.* En cambio, Feuerbach concluye impertérrito que cuando la teología afirma que en la *Essentia divina,* la esencia (Wesen)[9] y el Ser *(Sein)* no se distinguen[10], y que la verdad, la bondad y la justicia son la misma *Essentia divina,* para él esto equivale a decir que la divinidad no es más que «el concepto genérico realizado, es decir, *personificado,* de la bondad, justicia y verdad, o sea, la verdad, justicia y bondad personificadas, que son en cambio, según Feuerbach, solamente conceptos genéricos o del género» *(Gattunsbegriffe).* Esto por lo que se refiere al tratamiento del concepto de Dios, o sea —si se me permite la fórmula— por lo que se refiere a la «trascendencia de primer grado», es decir, como metafísica de la razón. Veamos ahora el tratamiento de la «trascendencia de segundo grado», o sea, de la trascendencia de los misterios de la fe.

Feuerbach considera en particular dos dogmas, la Trinidad y el pecado original[11]: como de costumbre,

---

[9] El término *Wesen,* que es de uso constante en Feuerbach (mientras que *Sein* es más raro), puede significar tanto «esencia» como «ser», «realidad», «naturaleza»; y así traducimos también nosotros, según sea el contexto.

[10] Sobre la importancia de la distinción escolástica de esencia y existencia en el desarrollo del trascendental moderno, remito al estudio: *Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento,* en *Giornale critico della filosofia italiana,* LII (1973), pp. 469 ss.

[11] En el ensayo crítico sobre la «filosofía positiva» del 1838, Feuerbach se detiene en el análisis de la «teoría de la creación», entendida por esta filosofía (p. e., Günther) como la «autocon-

está convencido que una vez demolida la mistificación hegeliana, se ha disuelto también la fe cristiana. La mistificación hegeliana consiste en poner de acuerdo razón y fe, la razón dialéctica con la Trinidad de las Personas divinas: también Leibniz había defendido los derechos de la fe contra el racionalismo y los dogmas de la fe contra Bayle. Pero ambos, observa Feuerbach no sin razón, han destruido la fe cristiana: la *Religionsphilosophie* de Hegel, por haber mezclado la fe con la razón e identificado la realidad terrena con la celeste; Leibniz (en la Teodicea), por haber enseñado la *harmonia praestabilita* y defendido el Mundo mejor. Por eso, los teólogos ortodoxos han hecho bien en contradecir a uno y a otro: no puede haber ninguna «mediación» *(Vermittelung)* entre fe y razón, de modo que «toda especulación religiosa es vanidad y mentira» *(Alle religiöse Spekulation ist Eitelkeit und Lüge*—la cursiva es de Feuerbach—), mentira contra la razón y mentira contra la fe, un juego *(Spiel)* del capricho en el que la fe engaña a la razón y la razón, a su vez, engaña a la fe en lo que es propio de cada una. Feuerbach precisa aquí el carácter *ad hominem*, es decir, la perspectiva exclusivamente moderna y especialmente hegeliana de su diatriba de la inconciliabilidad dogmática y filosófica de razón y fe. Observa justamente que «(en el cristianismo) no se trata de una "fe general" sino de una fe del todo *particular* (es decir), de una fe histórica *dogmática*, una fe que comportaría la identidad de los dos términos y por eso la destrucción intercambiable de los dos términos: la fe es la destrucción de la razón y la razón la destrucción de la fe» [12]. De aquí la fácil (¡demasiado fácil!) conclusión: «*Se cree lo que contradice la razón,*

---

ciencia de la Persona absoluta, que es, por tanto, sólo la persona humana mistificada» *(S. W.*, VII, p. 147).

[12] Feuerbach admite, pero sólo en el plano natural, que «es necesario creer para conocer y conocer para creer» y que «todo filósofo cree en la verdad, cree en la razón, cree en la humanidad» *(S. W.*, VII, p. 72).

en cuanto la contradice» (la cursiva es de Feuerbach). Aquí Feuerbach está bajo la influencia tanto de Spinoza, que es citado, como de Lessing (según diremos más adelante), que no es citado pero que guía de seguro su pluma.

Una tal contradicción es evidente, en todas sus dimensiones, en el dogma cristiano del «pecado original» *(Sündenfall)*. En efecto, la caída de Adán y Eva ha sido un hecho-casualidad puramente histórico *(ein rein historischer Fall)*[13]. No existe una razón *positiva* para esto, puesto que ha sido una casualidad perniciosa y funesta que no *debía* suceder. Y explica la razón: Adán y Eva podrían haber permanecido en la condición primitiva e incluso, por el bien de su descendencia, habrían debido hacerlo. Un evento tal no tiene, por tanto, ninguna consistencia objetiva para la razón. Es un acto puramente *arbitrario* y, por esto, desde fuera, un hecho *puramente histórico*, del que yo no sé nada y no puedo saber nada por la razón, sino solo mediante la tradición; una caída que está delante de mí, *fuera de toda conversión, sin ninguna analogía*, como un suceso absolutamente singular y sin sentido. Es ridículo, por tanto —y el dardo contra Hegel es evidente— este cavilar y querer transformar un acto puramente arbitrario en un asunto de razón *(Vernunftsache)*: peor, es un verdadero engaño contra la fe y contra la razón. Contra Hegel, Feuerbach apela expresamente a la crítica de la fe cristiana histórica —es decir, del cristianismo positivo *histórico*— obrada por Kant, Fichte, Herder, Lessing, Goethe, Schiller... El silogismo o polisilogismo no parece tener ninguna fisura: el conocimiento verdadero es el conocimiento necesario y universal, el conocimiento necesario y universal pertenece a la razón; el objeto de la fe es la realidad, es decir, un hecho histórico particular; todo hecho particular es contingente y no puede

[13] En alemán, *Fall* tiene el significado tanto de «caída» como de «casualidad».

llegar a ser universal y, por eso, tampoco verdadero[14]. En efecto, retomando el discurso de Feuerbach, yo no puedo pensar el «hecho» *(Factum)* y satisfacer la razón, sin transformar el hecho en algo diverso de aquello que es *(gilt* = vale) para la fe, es decir en una acción *necesaria*, y yo no puedo satisfacer la fe, mantener su objeto, sin transformar de nuevo la acción en una acción contingente[15], no necesaria, no debida, es decir, sin engañar a la razón con una miserable distinción sofística. Pasemos ahora a Adán: o la condición de Adán en el paraíso era *perfecta* como enseña la fe, y entonces la caída del hombre es un contrasentido que nunca estará de acuerdo con la razón, o era *imperfecta*, y entonces la caída de aquella primera condición es justificada y necesaria; por tanto, ni siquiera es una caída, sino una acción racional y máximamente loable cuyo recuerdo debemos todavía hoy festejar.

A continuación, el ataque a la posición concordista hegeliana: «Si se quiere, por tanto, mediar la fe con la razón, no queda otro remedio que la escapatoria de una condición *perfecta-imperfecta*, es decir, una mentira que es diez veces más irracional e inconveniente que la antigua fe»[16]. La observación, añade Feuerbach, vale para toda especulación religiosa sobre el pecado original, pero en particular para la católica que supone que Adán era ciertamente un hombre *come il faut* pero debía *conservar* su inocencia, o sea, debía realizar su unidad con Dios mediante su *voluntad*. Pero entonces la condición originaria del hombre no era la verdadera sino una condición «defectuosa» *(mangelhafter)*, y Adán se encontraba en una *contradicción* entre lo que *realmente*

---

[14] Es el llamado «problema de Lessing», al que Kierkegaard ha dedicado los *Fragmentos de filosofía* y la gran *Postilla* (cfr. C. Fabro, *Dall'essere all'essistente*, 2.ª ed., Brescia 1965, pp. 263 ss.).

[15] Feuerbach escribe: *Unding*, literalmente «no cosa», es decir, «irrealidad», «nada».

[16] *S. W.*, VII, p. 74.

era y lo que *debía* ser, y así Adán era más perfecto como obra de *su propia voluntad* que como *obra de Dios*[17].

Es clara la táctica de Feuerbach de mantenerse en la línea de Spinoza-Bayle-Lessing hasta Schiller y Goethe, es decir, de oposición entre razón y fe, contra la línea del acuerdo tal como es defendida por (Descartes) Leibniz-Hegel-Schleirmacher. La antigua teología —que a los ojos de Feuerbach es la única posible, coherente, honorable y por eso mismo racional, siempre que se mantenga desde el punto de vista de la revelación— mantenía aquella oposición, pero ahora se cambian las cartas en la mesa. He aquí un ejemplo. Un pío teólogo moderno —para deshacerse de aquella antigua teoría de la inspiración bíblica— llama a los Apóstoles y a los Evangelistas «órganos libres», una expresión que es una síntesis de fe y de incredulidad: en efecto, el sustantivo «órgano» es testigo de su antigua y honorable fe, pero el predicado, es decir, el embarazante adjetivo «libre», es la prueba resplandeciente de la moderna incredulidad. Lo que es órgano no es libre, sino que sirve sin voluntad *(willenlos)* a una potencia superior; lo que es libre, no puede decirse órgano y viceversa. Así la filosofía moderna ha destruido en el pío teólogo (¡hegeliano!) la antigua fe en la divina inspiración de la Biblia; y dígase otro tanto por lo que se refiere a la fe en los milagros[18]. Tales teólogos modernos son, pues, concluye Feuerbach, hipócritas: echan en cara a los filósofos el rechazar una fe que en ellos no tiene ya ninguna verdad, una fe afectada e hipócrita: «La hipocresía —no sólo la común, exterior, sino la interior, la hipocresía de la autoseducción— es el vicio funda-

---

[17] *Ibid.*, cfr. p. 75.

[18] «Ha sido Spinoza, el *Patriarca* de los librepensadores, el que en su *Tractatus theologicus-politicus* (cap. 6) ha afirmado que los milagros no son más que fenómenos *(Erscheinungen)* naturales insólitos que, por ignorancia, se hacen valer como efectos *(Winkungen)* contra y sobre la naturaleza» *(S. W.*, VII, p. 81).

mental *(Grundlaster)* del tiempo presente»[19]. Una teología moderna de este tipo vive, en consecuencia, en mala fe, porque «una fe es una *verdad*, no una pura imaginación, ya que es —señores míos— una *verdad práctica* y *viviente*. ¿No está escrito en la Biblia que por sus frutos los (es decir, ¡a estos señores!) conoceréis?[20]. Estos frutos, insiste sarcástico Feuerbach, estos frutos celestes de la tierra, no son más que los monjes y los anacoretas, no los profesores de historia, matemáticas, medicina, filosofía...

Fuera, por tanto, los equívocos entre fe y razón, entre cristianismo y pensamiento moderno: «Si hemos nacido para el cielo, estamos perdidos para la tierra. La tierra —pero ¿quién no pertenece a la tierra?— es nuestra extraña, el lugar de nuestra aberración; aquí abajo nuestro verdadero destino es solamente el pensamiento del cielo, la preocupación de alcanzar el cielo, sea con el mérito de las buenas obras o bien con el mérito de la fe». Y aquí *(loc. cit.*, p. 88) Feuerbach escribe, tomándolo de la célebre vida (escrita por San Atanasio) del padre de los monjes, San Antonio Abad —llamado con razón «el santo», ya que no era un mentiroso y un hipócrita como los modernos creyentes—: «*Toda nuestra vida es nada respecto a la vida eterna*, y toda la tierra una pequeñez respecto al reino de los cielos»[21]. Para quien considera el cristianismo en su fuente y práctica originaria, es su contraste con la naturaleza y con el hombre natural lo que sobre todo salta a la vista: «Donde por tanto, *es verdad* la fe en una vida celeste, *allí se disuelven todos los lazos del amor y*

[19] «Die Heuchelei nicht nur die gemeine äuserliche, sondern die innerliche, die Heuchelei der Selbstbetörung ist das Grunlaster der Gegenwart» *(op. cit., S. W.*, VII, p. 84).

[20] Cfr. *Matt.*, 7, 21.

[21] La cita de Feuerbach (p. 89) está tomada de la *Vita S. Antonii a D. Athanasio scripta*, ed. Hoeschelio, Ang. Vind. 1611. Este punto —sobre el que volveremos más tarde— ha sido advertido con empeño por C. Aschieri *(art. cit.*, p. 201 y *passim)*.

de la humanidad; son solamente relaciones *terrenas*, finitas, extrañas al destino celeste» (así la mujer, la madre, cuando se fijan en la beatitud del más allá, descuidan el marido y los hijos en la vida de aquí).

La conclusión es que la fe hace al hombre extraño al hombre. La fe en una vida celeste destruye la «vida genérica» *(Gattungsleben)* del hombre, extirpa el verdadero espíritu social *(Gemeingeist)*, deshumaniza al hombre y es, por tanto, una fe aniquiladora *(Vernichtungsglaube)*. Una vez más, fe y razón, cristianismo y filosofía, son inconciliables, y ahora Feuerbach cita otro texto del Evangelio: «Nadie puede servir a dos señores»[22], para acusar a los teólogos modernos: «¡Oh los hipócritas mentirosos! *Queréis gozar los frutos de la fe antigua en el más allá, pero entretanto gustáis las delicias de los frutos de la moderna incredulidad.* Y estos señores, observa en una nota, mientras exaltan la ortodoxia de Atanasio, silencian el ejemplo de San Antonio celebrado por Atanasio. ¡Qué hipocresía!» *(loc. cit.*, p. 90)[23].

Una breve nota del mismo año (1839) resalta todavía más directamente la *diferencia* entre «filosofía y cristiamismo», que era la tesis y el título del escrito analizado ahora: una diferencia «esencial y necesaria», al contrario de la *Religionsphilosophie* «especulativa», según la cual, la diferencia no es esencial sino sólo de forma. Así la religión cristiana se detiene en la esfera de la fantasía y del sentimiento, mientras la filosofía asciende a la esfera de la razón. Esto ya lo hemos visto; pero aquí Feuerbach intenta presentar una fórmula más rigurosa, y es ésta: «La religión es la relación del sujeto al objeto que, con referencia al objeto, expresa absolutamente sólo una relación del hombre *a sí mismo*, a sus necesidades interiores y físicas; la filosofía, en cambio,

---

[22] *Matt.*, 6, 24.

[23] Kierkegaard retomará estos mismos pensamientos en su crítica a la «cristiandad establecida» especialmente en el Protestantismo (cfr., por ejemplo, *Diario* 1845, XI[1] A 198; tr. italiana, n. 2917, t. II, pp. 494 ss.).

expresa la relación del sujeto al objeto que, en la relación a los hombres —sin la cual, como se ha visto, no es nada— expresa absolutamente sólo una relación al objeto». Aquí aparece por primera vez (según lo que me resulta) el término «Theanthropos» que será utilizado de nuevo en la respuesta a B. Bauer del 1848: se trata de la expresión más incisiva para caracterizar la esencia de la religión y de la teología, y para interpretar — añadimos nosotros— la reducción de Feuerbach de la teología a la antropología. Quien reduce el «Theanthropos»[24] a una expresión ambigua «autofabricada» —como hace Hegel y la teología moderna—, hace que se esfume la «diferencia esencial» entre la filosofía y el cristianismo auténtico. Y la diferencia que hay entre los nuevos teólogos y yo, repite precisando, es que yo me esfuerzo en considerar las cosas en su *plena determinación*, en su carácter *real, determinado, específico*, mediante la experiencia y la filosofía. Para él, la Idea no es más que la determinación absoluta de una cosa tal como es, la tarea de la filosofía es la de conocer *lo que es y cómo es*. Feuerbach concluye insistiendo en la distinción entre el cristianismo en *su sentido propio*, estrictamente de-

---

[24] Bajo este título, su hermano Friedrich, en el 1838, había publicado «una magistral exposición de las contradicciones del misterio de la Trinidad» (cfr. *La esencia del cristianismo*, II, c. 25, Schuffenhauer II, p. 360, nota 2). Feuerbach había dirigido la misma crítica a la «filosofía positiva» (hegeliana), la de ser una «incredulidad creyente» o «fe incrédula» *(gläubiger Unglaube, ungläubiger Glaube)*, al profesor Jakob Sengler —secuaz de Günther, Baader y Schelling— con una crítica precisa contra las posiciones de Günther y Baader sobre la conciliación de filosofía y dogma *(Kritik der christlichen oder «positiven» Philosophie, S. W.*, VII, pp. 128 ss.). Schelling llama filosofía *positiva* a su filosofía de la mitología y de la revelación, en contraposición a la filosofía «negativa» del esencialismo hegeliano. Pero el término se aplica también al llamado «Teísmo especulativo» (además de Baader y Günther, también Eschenmayer, Weisse, Fichte hijo y otros), que ha sufrido también la influencia hegeliana (cfr. L. FEUERBACH, *Kleine philosophische Schriften 1842-1845*, M. G. Lange, Leipzig 1950, p. 199).

terminado (¡el de San Antonio Abad!) y «... el cristianismo sin carácter, laxo y flojo —un cristianismo indeterminado— de la edad moderna, cuya fe es una fe completamente mentirosa, autocontradictoria, arbitraria, una fe creyente-incrédula *(ein ungläubig-gläubiger Glaube)*, donde el cristianismo se reduce a un nombre sin contenido como hoy es tomado por muchos» [25]. En consecuencia, *aut-aut:* o filosofía o cristianismo: ha sido Hegel y la teología de la derecha hegeliana los que han traído el equívoco del acuerdo entre fe y filosofía, como se ha visto y como Feuerbach explicará todavía para defender *La esencia del cristianismo*. Por tanto, la reivindicación de la filosofía como obra de la razón, la reducción de la religión y del cristianismo por obra del sentimiento, el rechazo de su conciliación (en sentido tanto católico como inmanentista) se juntan en el principio «toda teología se resuelve en antropología», que es la tesis polémica de *La esencia del cristianismo*.

Desde el punto de vista *positivo* del ataque de Feuerbach al cristianismo (que es el objetivo de *La esencia del cristianismo)*, el concepto clave, tomado en préstamo de Hegel [26] como se ha visto, es el de *género (Gattung)* en la acepción realista más directa, que se podría también llamar «plenitud de realidad»: esta teoría del género expresa, en efecto, la resolución inmanentista de la antropología radical de Feuerbach y su corrección a la teología hegeliana. En un borrador inédito de *La esencia del cristianismo* [27], la reducción al género de todas las actividades humanas está ya cumplida: el género de Feuerbach es (me parece) el mismo *Begriff* hegeliano, pero vuelto al revés, es decir, considerado como la suma o el conjunto *(Inbegriff)* de las relaciones reales que el hombre en concreto ejercita con sus semejantes.

---

[25] *S. W.*, VII, pp. 106 ss. y 108.

[26] Cfr. *Enzyklop. der philos. Wiss.*, especialmente § 367 ss.; ed. Fr. Nicolin-O. Pöggeler, Hamburg 1959, pp. 303 ss.

[27] Ha sido encontrado en el *Nachlass* de Feuerbach por C. Aschieri, que lo examina en el estudio citado (pp. 153 ss.).

Por esto, es decir, por esta plenitud y universalidad de vida, «... (el género) tiene una existencia *cualitativamente* diversa de la de los individuos (...). El género se realiza solamente en todas las relaciones en las que el hombre se realiza con el otro de cualquier manera. El género, por tanto, no es sólo la unidad de hombre y mujer, sino que es también la unidad de «yo» y «tú». El otro hombre, aunque no se distinga de mí por el sexo, es sin embargo necesario para la integración del hombre. Solamente en el otro, yo llego a ser consciente de la humanidad». La transferencia en el género es la objetivación del singular y su fundación: «todas las relaciones del individuo, internas y externas, son sólo relaciones con el género; la diferencia consiste únicamente en el cómo el género es objeto y en cuanto qué cosa es objeto. El género es sin embargo la naturaleza, la esencia del hombre». Todas las relaciones del individuo son solamente relaciones con su esencia; la diferencia depende de cómo esta esencia está determinada. Y Feuerbach ejemplifica esto en el amor (de hombre y mujer), en el derecho, en la política, en la moral, en la ciencia en relación a la esencia del hombre...: «El género, no en cuanto *abstraktum,* sino en cuanto *esencia* real del hombre que en primer lugar hace salir al hombre de su egoísmo *por medio de instintos*[28] y lo domina, es por eso su *medida, ley* y *norma absoluta,* el *summum esse, l'être suprême* del individuo. Ningún individuo puede ir más allá de su género» (pp. 155 ss.). Esta metafísica invertida es el pilar que sostiene *La esencia del cristia-*

[28] Los «instintos del género» *(Gattungstriebe),* puesto que el instinto es precisamente la actividad del hombre en cuanto género. No sé, o sea no comprendo, la conclusión de Ascheri, según la cual, para Feuerbach, el género es una entidad que desde fuera urge en el corazón de los individuos: ¿por qué desde fuera, si el género es la totalidad en concreto de los individuos reales concretos? Y esto vale ya para Hegel, pero mucho más para Feuerbach.

nismo y constituye precisamente la inversión de la teología en antropología: constituye el nuevo análisis e interpretación del hombre tomado como el *Seiende* κατἐξοχήν y visto en proyección existencial del Absoluto teológico en la doble abstracción entonces dominante, de Hegel y del cristianismo.

I

LOS PRESUPUESTOS TEORICOS DE «LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO»

La crítica de Hegel, que ha aflorado en el análisis precedente, ofrece a Feuerbach las armas para proceder a la demolición del cristianismo como religión y como revelación: esta crítica se consolida en 1839, el año de la preparación próxima ideológica de *La esencia del cristianismo*. El breve escrito *Para la crítica de la filosofía hegeliana*[1] es el documento de la separación definitiva del idealismo y, sobre todo, de su más prestigioso y aclamado representante, aunque Feuerbach sufrirá *bon gré* o *mal gré* el encanto de Hegel hasta el final de su vida: quien ha sido una vez blanco del aguijón de la dialéctica hegeliana —y Feuerbach lo fue ciertamente en la primera fase de su actividad— difícilmente, como sucede con el «primer amor»[2], puede librarse de ella.

---

[1] *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, *S. W.*, II, pp. 158 ss. Sobre la «puesta al revés» de Hegel por parte de Feuerbach, ver: E. HIRSCH, *Geschichte der neuen ev. Theologie*, Gütersloh 1954, Bd. V, pp. 678 ss.

[2] Por otra parte, no falta aquí el ditirambo: «Hegel es el más perfecto artista filosófico; sus exposiciones son, al menos en parte, modelos insuperados de sentido artístico de la ciencia, y son, por su rigor, verdaderos instrumentos para formar y dis-

El breve escrito, del cual intento exponer los puntos característicos, está lleno de la tosca resolución propia del estilo feuerbachiano.

El escrito empieza con una nota de desprecio para la «filosofía de las potencias» de Schelling, una filosofía de zoofitos, moluscos, es decir, de acéfalos y gasterópodos, a la que Feuerbach contrapone la filosofía hegeliana, que está un escalón más alta; una filosofía que corresponde a los «articulados», es decir a los insectos, una filosofía a segmentos construidos sobre la intuición del «tiempo» y, por esto, sobre la historia, dejando en la sombra el «espacio». Y aquí está ya el sentido antropológico exclusivo que toma la filosofía, o sea, la determinación crítica de la verdad en el pensamiento moderno, que es el *punctum saliens* de la obra de Feuerbach y sobre todo de su crítica al idealismo especulativo: el ciclo decisivo del idealismo moderno, el que va de Kant a Hegel, es el de la serpiente que se muerde la cola —el círculo—, la coexistencia del fin con el principio. En efecto, la esencia (y la exigencia) de la filosofía moderna —que pone la identidad de ser y pensamiento— es el comenzar desde la conciencia de sí, sin presupuestos (la *Voraussetzungslosigkeit* de Hegel). Ahora bien, para Feuerbach, la única filosofía que inicia sin presupuestos es aquella que tiene el valor de ponerse en duda a sí misma; es la filosofía que se genera del propio contrario, que para Feuerbach, como ya se ha indicado, es la certeza sensible, puesto que el hombre es una naturaleza sensible. En cambio, las filosofías modernas

---

ciplinar el espíritu» *(S. W.*, II, pp. 174 ss.). Un espíritu mucho más libre como Kierkegaard habla bastante diversamente de la «cualidad» y de la pretendida habilidad de la obra hegeliana: «cuántas veces no he escrito que Hegel en el fondo hace de los hombres, como el paganismo, un género animal dotado de razón. Porque en un género animal vale siempre el principio: el singular es inferior al género. El género humano tiene la característica, precisamente porque cada singular es creado a imagen de Dios *(Gen.*, 1, 27), de que el singular es superior al género» *(Diario 1849-1850*, X^2 A 426).

han comenzado en su conjunto con la reflexión sobre sí —con lo abstracto— no con el opuesto que es el concreto de la experiencia sensible: éstas —tanto Kant como Fichte, Schelling y sobre todo Hegel— han presupuesto inmediatamente como verdad la filosofía, es decir, la «propia» filosofía. Por tanto, esta filosofía es ya contradictoria en su concepto de querer ser sin presupuestos, de hacer el inicio absoluto, cuando en cambio tal inicio está ya bien firme en la cabeza del filósofo. Y esto vale también en cuanto al contenido de la filosofía misma: para estos filósofos ese contenido ya existe, se encuentra ya dado en la filosofía del tiempo (racionalismo metafísico)[3] y es el Absoluto; se debe sólo demostrar, exponer y conocer como tal, es decir, poner en acción el «método» científico que falta en las filosofías precedentes (Hegel). Pero en este proceso, el Absoluto, la Idea absoluta, que es llamada «resultado y término», es a la vez principio y comienzo, de donde el tan cacareado camino —con todos sus esfuerzos dialécticos— es solamente un movimiento aparente, una puesta en escena superflua, un engañoso juego de espejos. La metafísica feuerbachiana del «género» y su consiguiente crítica de «vaciado» del significado acabado que tiene para el hombre la religión, y sobre todo el cristianismo, tiene su quicio en esta *resolutio ad sensum:* no se trata del empirismo de las sensaciones inmediatas

[3] En consecuencia, no se puede afirmar de ninguna filosofía que sea «sin presupuestos», y esto vale también (yo diría «sobre todo») para la filosofía hegeliana, a causa de su colocación histórico-cultural: «La filosofía hegeliana se ha manifestado en una época determinada, ha surgido en una época en la que la humanidad tenía, como en cualquier otra época, un cierto bagaje intelectual, en la que existía una filosofía determinada y tomó posición en comparación a esta filosofía, enlazándose a ella» *(S. W.*, II, p. 165). Y Hegel, se puede observar, se enlaza no sólo a Descartes, Spinoza, hasta a Jacobi y Kant, Fichte y Schelling, sino a los antiguos como Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, Plotino..., que él ha estudiado y expuesto directamente.

del sensismo, ni del empirismo trascendental de la intuición de Schelling, o del *Gemüt* de Jacobi y Scheleirmacher (tampoco es el «saber inmediato», en el sentido de Hegel)[4], sino del empirismo de la referencia inmediata y continua del pensamiento a la experiencia, sin pasar por el filtro del pensamiento, y mucho menos de la reflexión especulativa.

La crítica al comienzo hegeliano es el punto de fuerza del abandono definitivo de la teología y de la filosofía especulativa: «Hegel dice que hay que comenzar con el ser *(Sein)*, pero en realidad comienza con el concepto de ser, o, lo que es lo mismo, con el ser abstracto». Pero «¿por qué —se pregunta Feuerbach— no debo poder comenzar con el ser mismo, es decir, con el ser real?». El hecho extraño es que según Hegel el comienzo (= el puro pensamiento del ser, el pensar el ser absolutamente indeterminado) se justifica desde dentro y mediante su desarrollo (o «exposición»: *Darstellung)*, de forma que «lo que primeramente es sólo para nosotros sea al final también para sí mismo, por lo cual el fin retorna al inicio y, por tanto, la ciencia tiene un movimiento circular»[5].

Más abajo, la crítica al comienzo *(Anfang)* alcanza directamente este círculo vicioso del pensamiento «sin presupuestos» que en realidad se presupone a sí mismo y a otras cosas: «El pensar es precedente a la exposición del pensar. En la exposición, el inicio es lo primero sólo para ella, pero no para el pensar. La exposición debe recurrir a pensamientos que se presenten sólo sucesiva-

---

[4] «Alles was nun seit Jacobi's Zeit von Philosophen... und Theologen über Gott geschrieben ist, beruht auf dieser Vorstellung vom unmittelbaren intellektuellen Wissen» (HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, Dritter Teil, ed. Michelet, Berlín 1844, p. 493).

[5] *S. W.*, II, p. 166. Aquí Feuerbach recoge algunas precisas indicaciones de las obras de Fichte y Schelling que han inspirado a Hegel en este punto. (Sobre el desarrollo de la crítica del comienzo hegeliano en Feuerbach, especialmente después de 1841, remitimos a nuestra obra *Dall'essere all'esistente*, 2.ª ed., Brescia 1965, pp. 23 ss.).

mente, pero que están sin embargo interiormente siempre presentes en el pensamiento». Por eso, Feuerbach observa en una nota que en una exposición como ésta, «lo precedente presupone ya lo sucesivo, pero no es verdad que (éste) debe presentarse por sí mismo, de donde también este presupuesto (es decir, lo sucesivo) que por sí es el primero, venga de nuevo puesto por sí mismo». Tales pensamientos o «determinaciones de pensamientos» *(Gedankenbestimmungen),* replica entonces Feuerbach, son ciertas por carácter propio y son en sí precedentes e indiferentes respecto a la filosofía, que se expone y se explica en sucesión temporal. Y esto es lo que sucede con el «ser» del comienzo hegeliano: por lo tanto, Hegel avanza siempre por dos carriles que son, por una parte, el pensamiento puro *(Lógica),* y por otra —igualmente indispensable— la representación *(Phänomenologie)*[6].

Luego, la conclusión obvia es que el comienzo hegeliano no es en absoluto sin presupuesto, ya que presupone por una parte la Fenomenología, y por otra la Idea absoluta, que para Hegel es Dios mismo. Así, el ser (el que está al inicio, vacío e indeterminado) del comienzo viene al final desmentido: se revela como el comienzo no verdadero. No es verdadero, porque para Hegel «lo verdadero puede ser solamente el resultado, lo verdadero debe dar prueba de ser tal, es decir, dar la exposición de sí»[7]. Las incongruencias del proceder hegeliano son patentes: en primer lugar, la de mezclar el aspecto lógico con el fenomenológico y la de explicar

[6] Feuerbach cita resumiendo la *Wissenschaff der Logik* (I, 1: Lasson, pp. 66 ss.). Una contestación perfectamente semejante, pero en un contexto cercano al realismo, se encuentra en el c. 3 de los *Logische Untersuchungen,* de A. Trendelenburg (1.ª ed., 1840).

[7] *S. W.,* II, p. 177. El texto hegeliano que Feuerbach tiene aquí presente está tomado de la *Fenomenología:* «Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen» *(Phänomenologie des Geistes,* Vorrede; ed. J. Hoffmeister, Leipzig 1937, p. 21).

(¿fundar?) aquél con éste; después, la de «presuponer», en la fundación y en el desarrollo del comienzo del ser indeterminado y vacío, el Ser que es el Concepto Absoluto, la Idea absoluta, es decir, Dios (momento spinoziano, argumento ontológico). Entonces, concluye Feuerbach, el desarrollarse de la Idea en sus determinaciones —su «alienación»— es solamente una maniobra fingida completamente inútil, puesto que el inicio es ya el fin y el fin el inicio: «La Idea absoluta —la idea del Absoluto— es la certeza de sí mismo, sustraída a toda duda que la idea tiene de ser ella la verdad absoluta; la idea se presupone verdadera y lo que ella pone como lo otro, presupone esencialmente de nuevo la Idea. La demostración, por tanto, es sólo formal»[8]. ¿Es concluyente y persuasiva esta crítica?

Digamos en seguida que es altamente instructiva, aunque sólo sea porque viene de un alumno directo de Hegel, y lo es al menos por un doble motivo: a) *en el plano teorético*, por haber denunciado la inconsistencia evidente, o sea el círculo vicioso ya desde el «comienzo» de la dialéctica hegeliana; b) *en el plano hermenéutico*, porque, en consecuencia, ha demostrado la mistificación que se deriva del concepto hegeliano de Absoluto, tanto para el concepto de Dios (religión natural) como para el concepto del Hombre-Dios (religión histórica revelada) que fundamentan *La esencia del cristianismo*. Al mismo tiempo, se debe añadir que el concepto hegeliano de «género» que Feuerbach piensa poder mantener y fundar como conclusión de esta crítica, haciendo valer contra Hegel la doble inmediatez de la razón y de la intuición sensible para afirmar el ser real en el encuentro y en la unidad de ambas, permanece en Feuerbach como «un postulado sólo enunciado», y otro tanto dígase de la reivindicación —que

[8] *S. W.*, II, p. 182. Feuerbach pasa después al análisis del primer capítulo de la *Fenomenología* y encuentra el mismo intercambio y disensión entre el ser abstracto y el real concreto que es dado en la experiencia.

es una columna del realismo— de las *causas segundas*. Pero la desgracia es que esto sucede en Feuerbach todavía de «forma» hegeliana, reivindicando la conclusividad del Todo *(Ganze)*, es decir —para Feuerbach— de la totalidad de la naturaleza, por una parte, y de la totalidad de la actividad del hombre como «género», por otra: se trata, por tanto, de un hegelianismo vuelto al revés quizá según la síntesis más modesta de Spinoza y Kant. Y esta ambigüedad compromete —no sólo «pone en duda» (Ascheri)— la posibilidad del encuentro (y de la mediación-colaboración) entre pensamiento y experiencia; hace imposible toda relación entre el *individuo* singular y el *género* omnicomprensivo. Justamente se debe concluir que «el concepto de género es el que más nos muestra los límites antihumanistas de la antropología feuerbachiana»[9]. Feuerbach no ha desatado, por tanto, el nudo de la filosofía que es la relación del hombre con la realidad.

La trama y, sobre todo, el significado real de *La esencia del cristianismo*, quedan en suspenso si no se aclara su relación al nuevo camino del pensamiento moderno iniciado con el *cogito:* digamos que con la crítica al idealismo, y en particular al hegeliano, Feuerbach ha intentado, antes que nada y sobre todo, rechazar la contaminación teológica de esta filosofía y su presunción sistemática, no la afirmación de la centralidad epistemológico-óntica del hombre en la fundación de la verdad. El inmanentismo feuerbachiano invierte sólo la orientación de la conciencia desde la razón a la sensibilidad, sustituye el «pienso» *(cogito)* por el «siento» *(sentio)*, y la mediación subjetiva-objetiva de la razón conceptual por la inmediatez objetiva-subjetiva de la experiencia sensible. Feuerbach llega a declarar que «la filosofía (la suya) reconoce la actividad empírica *(empirische Tätigkeit)* también como una actividad filosófica, reconoce que también el ver *(Sehen)*

---

[9] C. Ascheri, *Feuerbach 1842*, art. cit., pp. 149 ss.

es pensar *(Denken)*, que también los *órganos sensoriales son órganos de la filosofía»*. La filosofía moderna se distingue de la Escolástica justamente porque «ha unido de nuevo la actividad empírica con la actividad del pensamiento» [10]. En consecuencia, se puede dar la vuelta al *cogito ergo sum* en *sentio ergo sum*. Y Feuerbach no escribe ciertamente como para ser mal entendido: «el espíritu sigue al sentido, no el sentido al espíritu; el espíritu es el fin *(Ende)*, no el inicio *(Anfang)* de las cosas. El paso de la experiencia a la filosofía es una necesidad *(Notwendigkeit)*, el paso de la filosofía a la experiencia es un 'capricho de lujo' *(luxuriöse Willkühr)»* [11]. Sólo partiendo de la experiencia —y aquí encontramos de nuevo el motivo antihegeliano del «comienzo sin presupuestos»— se puede hacer un comienzo objetivamente fundado: la vía de la experiencia a la filosofía es la única que puede decirse críticamente fundada, la verdadera base de la filosofía.

Nótese bien: el subjetivismo inmanentista de Feuerbach no depende del factor o principio epistemológico de que el proceso del conocimiento deba comenzar con el sentido; el mismo Aristóteles, que es el fundador del realismo metafísico, hace comenzar el conocimiento humano en la experiencia sensible [12] y hace depender el objeto del intelecto —la aprehensión de la esencia— del contenido de la misma, como si la «viese» precontenida en las representaciones sensibles [13]. Para Aristóteles —y esto no perjudica al realismo, sino que más bien constituye su base—, la naturaleza (φύσις) se hace sensible en cuanto ella misma se hace presente mediante las modificaciones sensoriales (los sensibles propios y comunes) —que son las cualidades reales de los cuerpos naturales—, que se hacen primeramente pre-

[10] *Ueber den «Anfang der Philosophie»* (*S. W.*, VII, pp. 207 ss.).

[11] *Ueber den «Anfang der Philosophie»* (*S. W.*, II, p. 208).

[12] *Metaph.*, I, 1, 980 a 21 ss.

[13] «τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τα φαντάσματα οἷου δισθήματα ὑπαρχει» (*De Anima*, III, 7, 431 a. 14).

sentes a la conciencia y que convergen después en la síntesis de la experiencia interna (las *formae* o estructuras de la fantasía y de la memoria, las *intentiones* o cualidades de la vida vivida de la *cogitativa)*, desde la cual el νοῦς puede ascender al universal [14]. En el proceso del conocimiento aristotélico hay una continuidad operativa entre el hombre y el presentarse de la naturaleza, la cual procede —mediante la experiencia y la reflexión— hacia formas de interiorización, y por tanto de inmanencia, cada vez más crecientes. Pero esta inmanencia está en las antípodas de la inmanencia moderna: ésta es trascendental; aquélla es una cualidad ontológica del cognoscente derivada de la presencia de la realidad de la φύσις. En la inmanencia trascendental moderna es a partir del hombre, de sus posibilidades estructurantes *a priori* (formas, categorías, libertad...), de donde se construye el objeto —la subjetividad, como reconoce Feuerbach, funda la objetividad—, mientras que en el realismo es la realidad de la naturaleza la primera medida de la verdad, y la exigencia del espíritu en sí, el primer fundamento de la libertad.

La profesión del más rígido subjetivismo abre, en cambio, *La esencia del cristianismo,* donde leemos que si, de una parte, «es en el objeto donde el hombre toma conciencia de *sí mismo*», se afirma inmediatamente que «la conciencia del objeto es la *autoconciencia* del hombre». Y Feuerbach explica: «A partir del objeto tú conoces al hombre; en él te aparece tu esencia: el objeto es tu esencia *manifestada,* su *verdadero objetivo* Yo». Se podría decir que Feuerbach aprehende el objeto en cuanto ve actuada en él la propia actividad y no porque «recibe» la perfección del objeto en su realidad de forma inmaterial —que está presente ya en el sentido [15]—, elevándose sobre la materia. Feuerbach, en

---

[14] Cfr. C. FABRO, *Percezione e pensiero,* 2.ª ed., Brescia 1963, especialmente pp. 193 ss.

[15] «Ἐν τοῖς εἴδεσι τοις αισθητοῖς τα νοητά εστι» (*De Anima,* III, 8, 432 a. 5).

efecto, continúa: «*Conciencia es autoactivación, autoafirmación, amor de sí, gozo de la propia perfección*»[16]. Esto se verifica «sobre todo», como se lee en el capítulo siguiente, en el objeto de la religión (Dios, la realidad divina): «Respecto a los objetos sensibles se pueden distinguir bien la conciencia del objeto y la autoconciencia, pero en el objeto religioso, la conciencia coincide inmediatamente con la autoconciencia»[17]. Y precisamente por esto, la religión, en especial la cristiana, ha de calificarse de deformante y mistificante para el hombre, que —con los dogmas y los misterios— es alejado de sí mismo. Pero esto es un dogmatismo de la conciencia en vacío que no se sabe cómo aprehende el objeto en cuanto objeto, es decir; distinto de la conciencia, si no es de modo provisional, de donde tampoco se comprende cómo el sujeto, que genera el objeto y se identifica con él, pueda actuarse como libertad en oposición a la naturaleza fuera de sí.

Lo que es la realidad de la naturaleza como campo para la conciencia lo son para el realismo los acontecimientos de la historia como objeto y campo para la *libertad:* ésta debe responder, es decir, asumir una actitud responsable respecto a lo que ha sucedido en el tiempo; por consiguiente, la situación se ha invertido: es la objetividad la que condiciona y funda la subjetividad, es la realidad en sí la que pone la responsabi-

---

[16] «An dem Gegenstande wird daher Mensch *seiner selbst* bewusst: das Bewusstein des Gegenstands ist das *Selbstbewusstsein* des Menschen; Aus dem Gegenstandd erkennst du den Menschen; an ihm *erscheint* dir sein Wesen: der Gegenstand ist sein *offenbares* Wesen, sein *wahres*, objektives Ich (...) *Bewusstsein* ist *Selbstbetätigung, Selbstbejahung Selbstliebe, Freude an der eignen Vollkommenheit. Bewusstsein ist das charakteristische Kennzeichen eines vollkommenen Wesens*» (*La esencia del cristianismo*, p. I, c. 1; *S. W.*, VI, pp. 6 ss.; Schuffenhauer I, pp. 40, 42). Estos son los *textos sagrados* para la comprensión también del materialismo dialéctico de Marx-Engels-Lenin.

[17] *La esencia del cristianismo*, p. I, c. 2; *S. W.*, VI, p. 16; Schuffenhauer I, p. 50.

lidad. Feuerbach no tiene una propia teoría del conocimiento *(Erkenntnistheorie)*, sino que su polémica procede siempre *ex suppositis:* al abstractismo idealista del Yo puro y del Concepto puro o de la Idea absoluta opone la sensibilidad; camina montado a hombros de Kant, Fichte, Schelling, y sobre todo de Hegel. Al contrario que Kierkegaard, que al *cogito ergo sum* contrapone el *sum ergo cogito*[18], Feuerbach afirma: *sentio ergo cogito*, pero «siento» *(sentio)* es igualmente —todavía más— subjetivo, en el contexto moderno del *cogito*. Feuerbach avanza gracias a una «opción epistemológica» hecha desde dentro del inmanentismo moderno: pero hay que añadir en seguida que Feuerbach oscila continuamente entre el sensualismo materialista y el fenomenologismo inmanentista.

Las declaraciones de Feuerbach a este respecto parecen muy desconcertantes[19]. Veámoslas:

a) «Yo no niego el pensamiento, pero para mí el pensamiento es una *verdad sensible:* niego el pensamiento que es espíritu o alma, el pensamiento que debe ser esencia, sustancia, sujeto. La esencia, la sustancia, el sujeto me lo dan sólo los sentidos. La parcialidad del idealismo se funda en la *conclusión abstracta:* lo que se encuentra en el efecto está ya en la causa. El pensamiento supone, por tanto, una sustancia pensante. Esto es falso: quien piensa es un sujeto sensible, una

---

[18] S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva no científica*, p. II, c. 3; en *Opere*, trad. italiana de C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 432 *b*. De aquí la oposición entre el subjetivismo gnoseológico moderno y el subjetivismo moral-religioso de Kierkegaard: «Det forste ville jeg betegne som den ekstreme *subjektivisme:* det an det Kierkegaards standpukt, vilde jeg kalde *den pas det objetive byggende subjektivisme*. Det objektive er trods alle hegelske krums pring for Kierkegaard 'det faktum at Guden har vaeret til» *(Efterskriften)* (E. Schmidt, *Midt i en Kierkegaard Tid*, en *Orientering;* Faaborg 1950, p. 12).

[19] Sigo las indicaciones de los *Nachgelasserie Aphorismen* (*S. W.*, X, pp. 297 ss.).

esencia sensible» (p. 297). Pero si el hombre piensa es también una sustancia pensante.

b) Responde Feuerbach: «El pensamiento *(Denken)* es sólo un sentir *(Empfinden)* ampliado, extendido a lo que es distante y ausente, un sentir de aquello que actual y propiamente no es sentido, un ver aquello que actualmente no es visto» (p. 298). Pero —se puede observar— sentir lo que *no* es sentido, ver lo que *no* se ve, ¿son expresiones con «sentido»?

c) Feuerbach replica que «es superflua la cuestión sobre el origen orgánico o inorgánico del espíritu *(Geist)*, puesto que todas nuestras nociones y conocimientos mediante las cuales antes que nada el espíritu es *espíritu* y actúa como tal, evidentemente han venido y comenzado en nosotros sólo por el uso de los órganos del sentido, por el ver, escuchar, observar hechos sensibles» (p. 301). Feuerbach observa con desenvoltura: «La lucha u oposición entre materialismo e idealismo no es la de materia y espíritu, cuerpo y alma, sino entre sentir y pensar; en efecto, la sensación es completamente materialista y corpórea como ya los antiguos afirmaron. Se trata sólo de la solución de la relación entre pensamiento y sensación» (p. 303)[20]. De acuerdo. Pero si en la base de esta relación está la identidad, no hay cuestión alguna, y Feuerbach recae en la dialéctica de la identidad que es propia del inmanentismo moderno. Sin embargo, se debe observar que el comienzo no lo es todo, y mucho menos el todo de la vida espiritual: no es el conocimiento de los primeros principios válidos en general ni de las verdades necesarias de la ciencia y de la moral. El materialismo se opone no al

---

[20] Feuerbach impugna el «materialismo trascendente» que quiere responder directa e inmediatamente a las cuestiones materiales que pueden llevarse adelante sólo desde lejos y aclaradas sólo aproximadamente (p. 307). Pero su «materialismo inmanente», ¿no agrava el problema «dentro de la conciencia» *(hinter dem Bewusstsein)*, haciendo desaparecer lo diverso en lo idéntico?

idealismo, sino al espiritualismo: en Italia, con la caída del fascismo, muchos idealistas (¡fascistas!) pasaron alegremente a los partidos materialistas (marxistas) y continúan viviendo sin escrúpulos con grandes ventajas y honores[21].

Igualmente desenvuelta es su interpretación progresista de la historia de la filosofía: «La filosofía escolástica va hacia arriba, la moderna va hacia abajo: aquélla se mueve desde lo real a lo ideal; ésta, desde lo ideal a lo real. La Escolástica: pensamiento abstracto, pensamiento del pensamiento. La filosofía moderna hasta Kant: realidad *representada*... El tercer período —Fichte, Schelling, Hegel—: la Idea, la representación pensada como *objeto* que tiene el ser en sí. En fin, mi período: intuición de la realidad *(Anschaung der Wirklichkeit)*, no mediante representación, no mediante Idea» (p. 317). Pero ¿cómo surge entonces la idea madre de «género» *(Gattung)*? ¿No es una «reificación» arbitraria de una representación que abraza la totalidad de espacio y tiempo en la misma línea, en el ámbito de la filosofía de la historia, del *Weltgeist* hegeliano? Feuerbach ha visto bien el aspecto fundamental y fundante del sentir, o sea que éste constituye un carácter distintivo del ser humano, puesto que el hombre es una síntesis de alma y cuerpo, y también síntesis de sensibilidad y pensamiento, pero se puede hablar de síntesis sólo entre diversos que se unen, no entre idénticos, como lo son para Feuerbach el sentido y el intelecto. Su diagnóstico del pensamiento moderno es a menudo agudo e instructivo, pero Feuerbach después sigue la peor solución. Se refugia en la inmediatez sensible y en el instinto del «género» *(Gattungstrieb)* como primero y último, pretendiendo a la vez satisfacer las exigen-

---

[21] Baste recordar la amplia gama de los idealistas italianos, en otro tiempo fascistas, pasados después al marxismo: ¡qué distinto del *tosco* pero *sobrio* Feuerbach!

cias de la ciencia y de la libertad, interpretar la esencia del hombre mediante la «dialéctica» del yo-tú: ¿se trata, pues, de una dialéctica intuitiva? Pero ¿tiene sentido hablar de dialéctica en la esfera de la intuición?[22]

Sobre esta base (?!) la crítica de la religión en general y del cristianismo en particular era demasiado fácil: un sucederse de *atqui* y *ergo*, como un juego de niños; y esto es lo que hace *La esencia del cristianismo*. El juego es comprensible si se dirige contra las religiones politeístas naturalistas, o contra las formas antropomórficas y politizadas del cristianismo; pero no es éste el cristianismo tal como está en el Evangelio. Este parece gozar de la consideración de Feuerbach y, a su modo, también el Catolicismo, mientras que (como Kierkegaard) no ahorra sus dardos al protestantismo; sin embargo, uno y otro, aunque en direcciones opuestas —uno hacia el ateísmo y el otro hacia un cristianismo de total renuncia al mundo—, son fenómenos que se comprenden únicamente dentro del movimiento de la Reforma. Al irracionalismo del protestantismo originario y a una amplia zona de la teología pietista, Feuerbach puede reprochar el haber reducido la religión a asunto del corazón (pietismo: Fries, Jacobi, Schleiermacher...). De aquí la oposición entre religión y filosofía, entre el Dios de la filosofía y el de la teología: «Todos los hombres religiosos han rechazado los dioses de los filósofos como puros productos de la razón. Respecto a los dioses de los filósofos, los teístas más fervientes son *ateos*, mantienen que el verdadero Dios es sólo *el suyo*»[23]. Y en seguida añade: «El Dios de la religión se preocupa del bienestar del hombre,

---

[22] Tanto más —o más bien, tanto menos sentido— en cuanto para Feuerbach, mientras «el yo es dado por el pensamiento, por lo abstracto, el tú es dado sólo mediante la verdad de la intuición de los sentidos... por tanto es algo originariamente dado» (*loc. cit.*, VII, p. 30). ¿Cómo? ¿Junto al mundo? Pero entonces, ¿cómo se diferencia el tú del mundo y del yo?

[23] *S. W.*, VII, p. 318.

quiere hacer al hombre feliz y bienaventurado. Pero a la beatitud pertenece la existencia, la existencia plena, no sólo el espíritu, sino también la carne. Brevemente: la filosofía es sólo la posición de la razón; la religión es la posición del hombre entero, del hombre real. Dios deviene hombre, carne, un ser como nosotros.» Y es aquí donde Feuerbach manifiesta el truco y el embrollo de su inversión *(Umkehrung)*, no sólo de la inversión de la religión (teología) en antropología; Feuerbach reduce todos los misterios cristianos (naturaleza de Dios, Trinidad, pecado y gracia) al de la Encarnación, para después pasar a afirmar —es el método de *La esencia del cristianismo*— la esencia antropológica de todos los demás. La Encarnación, que es el «hacerse hombre» *(Menschwerdung)* de la sola segunda persona de la Trinidad, el Verbo, se presenta —siguiendo la huella de Hegel— como la Encarnación de Dios en el género humano *tout court*, quitando al misterio cristiano su sentido y su eficacia salvífica, como diremos en el análisis de este punto en *La esencia del cristianismo*.

El truco y el embrollo de Feuerbach está ya en Hegel, pero Feuerbach lo hace incongruente de modo intolerable. Escribe, en efecto: «La cosa extraña *(das Merkwürdigste)* es que en la fe en Dios se hace conocer la negación de Dios; en el teísmo, el ateísmo, y que justamente con el reconocimiento completo de la religión se llega a su completa negación. La religión quiere un Dios, pero un Dios tal que a la vez no es Dios, sino un ser de sentimientos humanos sin propiedades humanas. Un Dios que no tiene conciencia, sin amor, sin participación para los hombres, no es Dios» [24]. Pero

[24] *S. W.*, X, p. 320. En este contexto, y a propósito de *La esencia del cristianismo:* «Wenn daher meine Schrift negativ, irreligiös, atheistisch ist, so bedenke man, dass der Atheismus —im Sinne dieser Schrift wenigstens— das Geheimnis der Religion selbst ist, dass die Religion selbst zwar nicht auf der Oberfläche aber im Grunde, zwar nicht in ihrer Meinung und Einbildung, aber in ihrem Herzen, ihren wahren Wesen an

¿qué religión monoteísta tiene un concepto así de Dios? La «providencia», es decir, el conocimiento de la miseria del hombre y la voluntad de socorrerlo, ¿no es acaso una parte principal del concepto de Dios? Y esta providencia, ¿no ha llegado en el cristianismo hasta el punto de que Dios ha mandado a la tierra y ha sacrificado a su Hijo para salvar al hombre? Las fáciles negaciones de Feuerbach —aunque van contra la realidad— son coherentes, dentro (a partir de los supuestos: *ex suppositis)* del racionalismo y, *por tanto* —y esta coherencia declarada es un mérito de Feuerbach[25]— dentro del ateísmo constitutivo del pensamiento moderno.

---

nichts Anderes glaubt, als an die Wahrheit und Gottheit des menschilchen Wesens» *(La esencia del cristianismo,* Vorrede; *S. W.*, VII, p. 284, Schuffenhauer I, pp. 18 ss.).

[25] «Was ist mein Atheismus? Nur der zum Bewusstsein gebrachte, ehrliche, unumwundene, ausgesprochene *unbewusste* und *tatsächliche* Atheismus der modernen Menschheit und Wissenschaft» *(S. W.*, X, p. 345). Para un análisis de la estructura del ateísmo de Feuerbach, me permito remitir a la *Introduzione all'ateismo moderno,* ed. cit., t. II, pp. 690 ss.

II

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE «LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO»

1. LA TEMATICA GENERAL

El intento de *La esencia del cristianismo* es polémico-constructivo: polémico, porque denuncia las mistificaciones que la filosofía y teología modernas han perpetrado contra la religión y el cristianismo; constructivo, porque descubre la verdadera esencia de la religión y del cristianismo en el amor por el hombre y en el amor del hombre por Dios, que sin embargo para Feuerbach es el amor del hombre para el hombre. Por consiguiente, la religión y el cristianismo son y se consideran el «pedagogo» *versus hominem:* el conocimiento de la esencia de la religión y del cristianismo revela —pero invirtiéndola, como hemos visto— la auténtica esencia del hombre. A este proceso de verificación que Feuerbach extiende no tanto a la cultura filosófica y teológica contemporánea que tacha (como se ha indicado) de «hipocresía» *(Heuchelei)* [1], cuanto a la religión y al cristianismo como tales, corresponden las dos par-

---

[1] Cfr. Zur Beurtheilung vom «Wesen des Christentums», *S. W.*, VII, p. 270; Zur Beurtheilung der Schrift «Das Wesen des Christentums», en *Kleine philosophische Schriften*, p. 39.

tes de *La esencia del cristianismo*[2]. La primera es «afirmativa» *(bejahende)*, mientras que la segunda —no completamente, pero en gran parte— es «negativa» *(verneienende)*; pero el objeto de las dos es el mismo, sólo que expuesto de manera diversa; más aún, opuesta. En efecto, explica Feuerbach, la primera parte expone la disolución *(Auflösung)* de la religión en su «esencia» *(Wesen)* y en su verdad, que es la antropología; la segunda muestra la disolución de la misma en sus internas «contradicciones» *(Widersprüche)*. La primera expone el «desarrollo» *(Entwickchlung)*; la segunda, la «polémica». Aquélla es más calmada; ésta es más vivaz, de acuerdo con la naturaleza del tema.

De aquí también la diferencia de las dos partes[3], que, sin embargo, es sólo formal. En la primera parte —especifica Feuerbach— se muestra que el *verdadero significado* de la teología es la antropología; por consiguiente, entre los predicados de la esencia divina y humana y, por tanto, también entre los sujetos —la esencia divina o humana—, no hay ninguna diferencia, son *idénticos*. En la segunda parte se muestra, en cambio, que la distinción *(Unterschied)* que se hace —o, más bien, debería hacerse— entre los predicados teológicos y antropológicos se disuelve en la «nada» *(Nichts)*, en un sinsentido. La explicación que sigue da la clave hermenéutica indispensable para la lectura correcta de *La esencia del cristianismo*. Feuerbach co-

---

[2] Señalo la importante *Vorrede* a la 2.ª ed. (1843) de *La esencia del cristianismo (S. W.*, VII, pp. 284 ss.; Schuffenhauer I, pp. 19 ss.), que es el texto más importante y explícito para la comprensión de la obra. Para el significado de esta división de las dos partes de *La esencia del cristianismo* ver también: *Erläuterungen (S. W.*, VI, p. 402; Schuffenhauer II, p. 529).

[3] Llevan, respectivamente, el significativo título: «1. La esencia verdadera, es decir, antropológica, de la religión; 2. La esencia no verdadera, es decir, teológica, de la religión». Se puede notar la ausencia del cristianismo (!) porque es absorbido equivocadamente (?) incluso, según el mismo diagnóstico de Feuerbach, en la crítica a la religión en general.

mienza con un ejemplo de evidencia sensible: en la primera parte (afirmativa) demuestra que en la religión[4] el *Hijo* de Dios es hijo *real, Hijo* de Dios en el mismo sentido en que el hombre es hijo del hombre, y encuentra en esto la *verdad,* la *esencia* de la religión, es decir, que la religión comprende y afirma una relación humana profunda como relación divina. En la segunda (negativa) se muestra en cambio que el Hijo de Dios —como es obvio no en la misma religión, sino en la reflexión que ésta hace sobre sí misma— no se habla en sentido natural y humano, sino en un sentido *totalmente diverso* que contradice a la naturaleza y a la razón, y hace que sea hijo de una manera ininteligible *(verstandlose)* y sin sentido, y encuentra en esta negación del intelecto y del sentido humano la no-verdad, el aspecto negativo de la religión cristiana. Por tanto, la consideración que hace Feuerbach de la religión es ante todo positiva; ciertamente sólo en sentido cultural y no real, pero en esto se diferencia profundamente de la crítica deísta e iluminista que será retomada por Marx y por el marxismo; en cambio, Feuerbach se diferencia menos de Hegel, como ya hemos apuntado, puesto que también él «conserva» *(bewährt)* en el estadio superior (antropológico) lo que suprime.

Por tanto, según Feuerbach, las dos partes convergen en el mismo resultado que es demostrar que la teología es antropología; la primera, de modo *directo;* la segunda, *indirecto;* y, por tanto, la segunda remite necesariamente a la primera: no tiene un significado autónomo; tiene sólo el objeto de demostrar que el significado en que allí se toma la religión debe ser el *verdadero,* ya que el opuesto es un *sinsentido.* Brevemente: en la primera se trata principalmente *(hauptsächlich)* de la religión; en la segunda, en cambio, de la teología; pero, añade Feuerbach, principalmente no

[4] En la religión cristiana, como es obvio.

quiere decir exclusivamente, puesto que también en la primera se habla de teología y en la segunda de religión. En términos hegelianos: lo negativo presupone lo positivo; la negación sigue a la afirmación. Si la obra tuviese, pues, sólo la segunda parte —esta precisión es de un valor decisivo para la hermenéutica de *La esencia del cristianismo*—, sería perfectamente legítimo acusarla de tener una tendencia sólo negativa, reprocharle el tener por contenido esencial la proposición: «la religión no es 'nada'», es un sinsentido. Pero yo no digo en absoluto —replica todavía Feuerbach a sus críticos— «Dios no es *nada*, la Trinidad no es *nada*, la palabra de Dios no es *nada*, etc.»; yo muestro que no son lo que pretenden ser en la ilusión de la teología, no son misterios extranjeros, sino indígenas; es decir, son misterios de la naturaleza humana.

Por tanto, el origen de la religión y del cristianismo es el producto de un «transfert» psicológico, de un abajamiento de cualidad de la religión y de la teología en antropología. Esto, sin embargo, no significa que la misma antropología sea un sinsentido, nada, una pura ilusión, o que tenga solamente un significado subordinado: al contrario, rebajando la teología a antropología, yo elevo la antropología a la teología. Así como el cristianismo, en cuanto que ha bajado Dios hasta el hombre, ha transformado el hombre en Dios —ciertamente en un Dios fantástico, remoto y trascendente al hombre—, también yo tomo el término «antropología» en su sentido obvio, no en el sentido de la filosofía hegeliana o de la filosofía precedente, sino en un sentido infinitamente más alto y general. Se trata, explica todavía Feuerbach, de abrir los ojos dirigiéndolos desde el interior, desde los sueños *(Träume)* de la fantasía hacia el exterior: los objetos y la realidad. Y en esta inversión crítica consiste el significado «positivo» de la religión, que es el *punctum saliens* de toda la maquinaria de *La esencia del cristianismo*.

Una inversión así puede ser juzgada como una «desilusión», un aniquilamiento absoluto y una malvada profanación sólo en una época como la presente, que prefiere la imagen a la cosa, la copia al original, la representación a la realidad, la apariencia al ser. Feuerbach ve —y la observación tomada en su contexto me parece muy importante— en la doctrina teológica de los sacramentos («signos sensibles de la gracia») la ocasión y la confirmación ideal para aclarar su interpretación de la religión; en efecto, se puede decir que los sacramentos cristianos *ad oculos, ad tactum, ad gustum* demuestran lo que el entero escrito *(La esencia del cristianismo)* enseña *ad captum.*

Y ahora la explicación, sobre la que me permito llamar la atención, porque está dotada de una evidencia semejante a su ambigüedad: «En efecto, como el agua del bautismo, el vino y el pan de la Cena, tomado en su significado y fuerzas naturales, son y obran infinitamente más que, en un significado sobrenaturalista, las ilusiones, así en general el objeto de la religión, concebida en el sentido del escrito *(La esencia del cristianismo),* por tanto en sentido antropológico, es un objeto infinitamente más real y fértil que no en el sentido de la teología.» La explicación prescinde del hecho —que es aquí el *punctum dirimens*— que el creyente es elevado, precisamente mediante el don divino de la fe y de la gracia, a la participación de la vida y de la verdad de Dios mismo, de ese Dios que Feuerbach con un círculo vicioso ha reducido a una copia psicológica del hombre después de haber destruido no sólo la teología y la fe, sino la misma filosofía, abajándola a análisis psicológico, y éste, a su vez, reducido *ad usum Delphini* (!). En efecto, sigamos leyendo: «Lo que se comunica o más bien debe llegar a ser en el agua, en el vino y en el pan, diverso de estas materias *(Stoffen)* naturales, es algo solamente en la representación o en la imaginación, pero no en la verdad y en la realidad». Dígase otro tanto del objeto de la religión en general:

la esencia divina, concebida como distinta de la esencia de la naturaleza y de la humanidad, es decir, en cuanto sus determinaciones como intelecto, amor, etc., deben ser y significar algo diverso de lo que estas determinaciones significan sólo en la representación y en la imaginación, pero no en la verdad y en la realidad.

Es claro que Feuerbach continúa tranquilamente su juego: una vez negada o reducida a ilusión la realidad metafísica (la trascendencia de Dios y del alma) y la esfera de la fe (el orden sobrenatural), los símbolos y los ritos que les acompañan no se relacionan más que con realidades y significados puramente naturales. La decapitación semántica (¡que es la inversión!) se impone «entonces» —¡y sólo entonces!—, es decir, cuando la religión y el cristianismo se reducen a fábula, a mito: «En efecto, según la regla de la fábula, no debemos transformar las determinaciones y fuerzas de la realidad, en general las esencias y cosas reales, como hace la teología y filosofía especulativas, en signos arbitrarios, en vehículos, símbolos y predicados de una esencia diversa de ellas, trascendente y absoluta, es decir, abstracta, sino tomarlas y comprenderlas en el significado que tienen *por sí mismas*, que es idéntico a sus cualidades, a la determinación que les hace ser lo que son. Así, nosotros tenemos la clave para una *teoría y praxis reales*.» Y he aquí la fórmula resumida de esta crítica: «La autoilusión (como) la autoconciencia de la religión» [5].

En la conclusión de esta cuestión Feuerbach remite al lector a toda su actividad precedente: los estudios sobre la ortodoxia teológica, sobre la filosofía cartesiana y leibniziana, el volumen sobre Bayle y el ensayo *Filosofía y cristianismo* (que ya hemos visto), obser-

---

[5] *S. W.*, VII, pp. 289 ss.; Schuffenhauer I, pp. 24 ss. Feuerbach recuerda en este momento sus polémicas tanto con sus críticos como con las concepciones de autores más o menos afines a las suyas (p. e., Strauss y B. Bauer), de lo cual se hablará más adelante.

vando que «el cristianismo ya no sólo se ha separado de la razón, sino también de la vida de la humanidad»[6].

2. ANALISIS DE LA «INTRODUCCION»[7]

La introducción consta de dos capítulos que tratan respectivamente de la esencia en general, primero del hombre y después de la religión. Veamos cómo nos la presenta el mismo Feuerbach en la *Vorrede* de 1843, es decir, en un contexto a la vez polémico y constructivo: «En el primer capítulo, por ejemplo, donde desarrollo las consecuencias necesarias desde el punto de vista (de la filosofía) del sentimiento, me relaciono con los filósofos Jacobi y Schleiermacher; en el segundo capítulo, ante todo principalmente con el kantismo, el escepticismo, el teísmo, el materialismo, el panteísmo». Y explica que «en (este) capítulo y desde el punto de vista de la religión donde discuto la contradicción entre la intuición *(Anschauung)* religiosa o teológica y física o de la filosofía natural de la naturaleza, me refiero a la filosofía *cartesiana* y *leibniziana* en las que esta contradicción emerge de una manera muy característica». Feuerbach atribuye a estas referencias una importancia particular: «Por tanto, a quien no conoce los presupuestos históricos y los planos de mediación de mi escrito le faltan los nexos de mis argumentos y pensamientos»[8]. Y ahora oigamos la *peregrina argumentación* de Feuerbach, siempre *ex praesuppositis*, que se desenvuelve como sigue:

---

[6] *S. W.*, VII, p. 294; Schuffenhauer I, p. 30.

[7] La *Einleitung* a *La esencia del cristianismo* trata del núcleo teorético de la obra en dos capítulos: «1. *Das Wesen des Menschen im allgemeinen*. 2. *Das Wesen der Religion im allgemeinen*». Es claro el error metodológico o la laguna de identificar la esencia del cristianismo con la esencia de la religión, o sea de aceptar la solución (negación) deísta e iluminista del «Problema de Lessing».

[8] *S. W.*, VII, pp. 292 ss.; Schuffenhauer I, p. 28.

a) El sentimiento *(Gefühl)* es el elemento principal *(Hauptsache)* de la religión, de forma que el contenido, que un tiempo fue sagrado, de la fe, ha llegado a ser indiferente *(gleichgültig)*. De este modo, es el sentimiento mismo el que llega a ser objeto: por consiguiente, Dios —que es el objeto propio de la religión— no es más que el «sentimiento puro, ilimitado, libre» *(das seine unbeschränkte, das freie Gefühl)*. Veamos la continuación.

b) Ahora bien, continúa, para la fe ortodoxa el sentimiento es ateo, ya que para ella Dios es un objeto externo, mientras que el sentimiento niega un Dios *objetivo:* el sentimiento es Dios para sí mismo, porque —como se ha visto en *a)*— el sentimiento es objeto para (de) sí mismo.

c) Por consiguiente, allí donde el sentimiento es la esencia *(Wesen)* de la religión, es imposible demostrar la existencia de Dios. Una conclusión sorprendente y digna de un silogismo (?) tan barroco, en el que no se hace más que repetir tres veces la misma afirmación, es decir, que «el sentimiento es la esencia de la religión»: una tesis de una escuela bastante limitada y contradicha como es la *Gefühls-Philosophie-Theologie* de los ya citados Jacobi, Schleiermacher y Fries.

El paso del capítulo I (la esencia del hombre en general) al capítulo II (la esencia de la religión en genera) no presenta ninguna novedad, a no ser la ya conocida de identificar la religión en general con la religión cristiana y viceversa. Se ha visto ya la importancia central que tiene en la antropología de Feuerbach el concepto de «género» *(Gattung)*, que toma el puesto de la trascendencia, de Dios y de los misterios de la religión cristiana. Es verdad que la religión es la *primera* forma *indirecta* de autoconciencia del hombre y que, por consiguiente, precede a la filosofía, como la fantasía y el sentimiento preceden a la reflexión de la razón. En efecto, el hombre pone su ser *fuera de sí*, en otro Ser

(Dios), antes de encontrarlo en sí, es decir, antes de reconocer que Dios no es más que la «totalidad» del propio género: es la tesis de que el hombre es el dios para (del) el hombre. En consecuencia, los atributos divinos no son más que cualidades del género humano, adaptadas a la medida del modo de existir del hombre.

De aquí procede la ordenación de *La esencia del cristianismo* en sus dos partes, condicionadas por esta idea fundamental que provoca un verdadero terremoto —por no decir caos— en la disposición de los capítulos. En efecto, en esta organización observamos:

a) El tratamiento de la Encarnación precede (c. 5) al de la Trinidad, puesto que se identifica con el atributo (divino) de la misericordia y a la vez continúa como misterio del Verbo, o del Hijo como imagen de Dios (c. 8), para volver hacia el final como el «misterio del Cristo cristiano o del Dios personal» (c. 16).

b) El misterio fundamental de la Trinidad se une al de la Madre de Dios (c. 6) y se identifican providencia y creación (c. 11), sentimiento y oración (c. 13), la fe y el milagro (c. 14). Los últimos tres capítulos de la primera parte tratan de temas de naturaleza existencial, como la diferencia entre el cristianismo y el paganismo (c. 17), el significado cristiano del celibato voluntario y del monacato (c. 18) y, en fin, el cielo cristiano y la inmortalidad personal (c. 19).

Asentado el principio de que todo aspecto y atributo de Dios se resuelve en aspectos y atributos del hombre en general, el análisis racional de la religión, si nos hace abandonar a Dios y al mundo del más allá, nos ayuda —y en esto la religión es un estadio y un paso obligado— [9] a conocer el hombre y la vida del más acá;

[9] A diferencia de Marx y el marxismo ortodoxo, que considera la religión, y el Cristianismo en particular, como el obstáculo principal de la lucha (odio) de clases y de la llegada de la dictadura del proletariado. El neomarxismo actual o «euro-

el análisis de la naturaleza del sentimiento religioso nos desvela la verdadera naturaleza y vida de la razón.

Por tanto: donde la religión afirma la distinción y diferencia, la filosofía afirma la identidad —identidad de esencia y existencia, de sujetos y atributos, de naturaleza y operaciones— y, en consecuencia, identidad de los atributos divinos y de los atributos de la naturaleza humana, y de Dios con el hombre, en el sentido de la resolución-disolución *(Auflösung)* de los divinos en los humanos. La «positividad» de la religión en esta primera parte —más aún, su función indispensable— es la de constituir y seguir siendo el fondo (vital) primario, y por tanto, paradójicamente, el sostén (como en Hegel, pero en dirección contraria) de la resolución operada por la razón, o sea para afirmar la identidad del hombre consigo mismo, es decir, con su razón *(Vernunft)*, en la inmanencia constitutiva de particular y universal, de ser y obrar. Feuerbach está convencido —abusando de algunas expresiones de los místicos, que ven en Dios al Ser y en la criatura la nada— que el hombre religioso es un sádico de los conceptos, que es llevado a ensalzar a Dios para abajar al hombre hasta la nada. Feuerbach cita como confirmación la célebre declaración del Concilio Lateranense IV: «Entre la criatura y el Creador no se puede notar semejanza, sin deber notar entre ellos una desemejanza mayor» [10]. Y comenta: «La última distinción entre el hombre y Dios, entre el ser finito e infinito en general, al cual se eleva la imaginación religioso-especulativa, es la diferencia entre 'algo' y 'nada', *Ens* y *Non-Ens;* en efecto, sólo en la nada se quita toda comunidad (de Dios)

---

comunismo», llamado «de la mano tendida» o del «compromiso histórico», deja en segundo plano o más bien hace más lenta (según la táctica de Lenin) la lucha contra la religión (cfr. A. DEL NOCE, *L'Eurocomunismo*, Roma 1976).

[10] «Inter creaturam et creatorem non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (DENZINGER-SCH., *Ench. Symb.*, ed. 32, n. 806, p. 262).

con los otros seres»[11]. Pero este comentario es un *añadido* de Feuerbach y no hace referencia en absoluto al texto conciliar en su contexto. El contexto es la condena del error trinitario del abad Joaquín de Fiore que entendía la Trinidad en Dios como una «quaternitas», ya que además de las divinas Personas ponía en Dios su «communis essentia quasi quarta». Contra un racionalismo teológico de este género, el Concilio advierte que no se debe considerar la Trinidad y las relaciones de las Personas divinas numerables *al modo* de la realidad y de las relaciones creadas: «si hay en efecto entre ellas una semejanza, es todavía más grande la desemejanza». Una explicación obvia que está fundada no sólo teológicamente, sino racionalmente. Pero el hecho de que la desemejanza (entre la criatura y el Creador) sea «mayor» que la semejanza no autoriza a reducir la semejanza a nada, del mismo modo que llamar a Dios *Ipsum Esse (per essentiam)* y a la criatura *ens finitum* (Feuerbach dice *etwas)*, es decir, *per participationem*, no es un reducirlo a *non-ens*[12]. Con este tipo de hermenéutica de la inversión que domina en toda *La esencia del cristianismo*[13] se puede hacer decir a los textos cualquier cosa y deducir, por tanto, cualquier conclusión.

Un atropello semejante, y no menos grave, se repite poco después en la interpretación de la oposición entre

---

[11] *La esencia del cristianismo*, I, 2; *S. W.*, VI, p. 32; Schuffenhauer I, p. 70.

[12] Feuerbach utiliza incorrectamente el término *etwas* para indicar la criatura: en la metafísica clásica *aliquid* es un trascental, es decir, una propiedad que pertenece necesariamente al *ens* y es idéntico realmente con el *ens* y con los otros trascendentales *(unum, verum, bonum)*. Cfr. SANTO TOMÁS, *De veritate*, q. I, a. 1.

[13] Esa dialéctica puede decirse que es el efecto de la convergencia del principio de la Reforma y del pensamiento moderno, del pesimismo luterano y del principio «omnis determinatio est negatio» en la línea de Spinoza-Hegel, que Feuerbach tiene presente de modo expreso.

pelagianismo y agustinismo: el primero tiene por base, según Feuerbach, «sólo el Creador, es decir, la naturaleza, no el Redentor (que es) el primer Dios religioso»; por tanto, *niega a Dios* (y la religión) por el hecho de que «erige al *hombre en Dios* en cuanto hace de él un ser autosuficiente e independiente, no necesitado (de Dios)». Hagamos algunas observaciones: 1) Es Feuerbach, y no Pelagio, que era un teísta realista y no un spinoziano, quien identifica al Creador (Dios) con la naturaleza; este modo de argumentar es como poner el carro delante de los bueyes. 2) Por tanto, Pelagio no niega en absoluto el Creador; más aún, exalta la creación, poniendo la voluntad creada completamente suficiente para salvarse con la fuerza originaria de la libertad recibida en la creación: el hombre, para Pelagio, no es en absoluto «independiente», sino suficiente en su dependencia de Dios como criatura. 3) Igual equivocación, pero de signo contrario, se da en la presentación del agustinismo, que Feuerbach interpreta con los ojos de Lutero: según Feuerbach, se «niega al hombre, pero por esto (se) *abaja a Dios a* (ser) *hombre* hasta la ignominia de la muerte de cruz *por causa del hombre*. El pelagianismo pone al hombre en el lugar de Dios, el agustinismo pone a Dios en el lugar del hombre» [14], y, por tanto, en sustancia, las dos posiciones coinciden. Hay que responder que de ninguna manera, puesto que ambas parten del presupuesto de la creación, que es un acto libre de Dios; Dios sigue siendo Dios, Causa Primera, y la criatura sigue siendo causa segunda: sólo que Pelagio y San Agustín (diga lo que diga Lutero, que inspira a Feuerbach) interpretaban diversamente la consistencia de la criatura y las consecuencias del pecado original sobre las fuerzas de la naturaleza (intelecto y voluntad). En Feuerbach —como en los demás pensadores modernos desde Descartes a

[14] *La esencia del cristianismo*, I, 2; *S. W.*, VI, p. 35; Schuffenhauer I, p. 74.

Bayle, a Kant, a Hegel...— se ven las graves consecuencias que han provocado sobre la conciencia del hombre los errores teológicos de tipo arriano. Por eso el gran Newman —contemporáneo de Feuerbach— advirtió la insidia y planteó la alternativa: o catolicismo o ateísmo [15], y Kierkegaard —también él contemporáneo de Feuerbach y profundo conocedor de *La esencia del cristianismo*— afirmó la alternativa equivalente: o el cristianismo originario o el paganismo [16].

También Feuerbach, que permanece fijo en el principio spinoziano-hegeliano de que «omnis determinatio est negatio», se mueve en esta alternativa: o Dios o el hombre —«el hombre afirma en Dios lo que niega en sí mismo»—, y así el hombre niega su conocimiento, su pensamiento, para poner su conocimiento y su pensamiento en Dios. Más aún: el hombre renuncia a su persona, pero precisamente por eso Dios, el Ser omnipotente e ilimitado, es un ser personal; niega la dignidad humana, el yo humano, pero precisamente por eso Dios es para él un ser *egocéntrico* y *egoísta (selbstisches egozentrisches Wesen)* que en cada cosa se busca solamente a sí mismo, el propio honor, la propia ventaja: Dios es, por tanto «el autogozarse del egoísmo». Es siempre la cómoda dialéctica de ser (=Dios) y no ser (=criatura) la que llega hasta el punto de decir: «La religión niega además el bien como una cualidad de la naturaleza humana: el hombre es malo, corrompido, incapaz del bien, pero por eso solamente Dios es bueno,

---

[15] «Y llegué a la conclusión de que en la verdadera filosofía no hay una vía de compromiso entre el ateísmo y el Catolicismo, y que un espíritu perfectamente coherente, en las circunstancias en las que se encuentra sobre esta tierra, debe abrazar o el uno o el otro» (J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, tr. it., Firenze 1967, p. 177).

[16] «La cristiandad ha abolido el cristianismo sin darse cuenta. La consecuencia es que, si es necesario hacer algo, es necesario tratar otra vez de introducir el Cristianismo en la Cristiandad» (S. KIERKEGAARD, *Ejercicios de cristianismo*, tr. it., Studium, Roma 1971, p. 98).

Dios (sólo) es la esencia buena»[17]. La incongruencia demoledora de esta dialéctica es llevada hasta el fondo, hasta la negación de la «santidad» del hombre y, por tanto, de la aspiración a la perfección moral que es la sustancia de la ética y de la misma religión natural: «La santidad es para mí objeto sólo como oposición a mi personalidad, pero no como unidad con mi esencia. La santidad es el reproche de mi pecaminosidad, yo me reprocho y me considero en ella como pecador, me conozco (por) lo que no soy pero debo ser, y justamente por eso, según mi determinación, lo que puedo ser»[18]. Por consiguiente, hay todavía contradicción entre Dios y el hombre: o el uno o el otro; no hay lugar para los dos.

En una serie de reflexiones del 1844, dedicadas a la doctrina de Lutero, Feuerbach revela al fundador de la Reforma como el otro inspirador —junto al axioma moderno del «omnis determinatio est negatio» de la línea panteísta de Spinoza hasta Hegel— de esta hermenéutica de la negatividad. Feuerbach remite expresamente a *La esencia del cristianismo*[19]: «Ninguna doctrina religiosa contradice más, tanto al intelecto (como) al sentido y al sentimiento del hombre, que la doctrina luterana —y esto de modo *consciente* y *deliberado*—. Por tanto, ninguna parece contradecir más que ella las ideas fundamentales de *La esencia del cristianismo;* ninguna

[17] *S. W.*, VI, p. 33 (1); Schuffenhauer I, pp. 71 ss.

[18] *S. W.*, VI, p. 35; Schuffenhauer I, p. 73. Y, sin embargo, Feuerbach, en la conclusión del capítulo II, que da la clave de toda la obra, reconoce que «la religión cristiana distingue la pureza moral interior de la exterior, a diferencia de la hebraica, que las identifica». Y añade: «La religión cristiana, en contraste con la hebraica, es la religión de la crítica y de la libertad» (*S. W.*, VI, p. 39; Schuffenhauer I, p. 78). ¡Pero si después esta libertad es, según Feuerbach, una ilusión en el «sentido cristiano»!

[19] La presencia de Lutero en la obra de Feuerbach es superior a la de cualquier otro autor, y en *La esencia del cristianismo* es casi continua (cfr. «Namenverzeichniss», en *S. W.*, X, pp. 367 ss.).

más que ella parece (querer) demostrar el origen extrahumano y sobrehumano de su contenido». En la escuela de Lutero se tropieza con el *aut-aut:* o el hombre o Dios, o sea «el hombre y Dios son contrarios». Y más enfáticamente: «Menos de Dios, tanto más de hombre; menos del hombre, tanto más de Dios». Más aún: la contraposición es todavía más radical: «Quieres tú tener a Dios, entonces deja al hombre; quieres tener al hombre, renuncia entonces a Dios, o lo que es lo mismo, tú no tienes *ninguno* de los dos. La *nulidad del hombre es el presupuesto de la esencialidad de Dios.* Afirmar a Dios significa negar al hombre; honrar a Dios, despreciar al hombre; alabar a Dios, manchar al hombre. La gloria de Dios se funda sólo sobre el carácter miserable del hombre; la beatitud divina, sobre la miseria humana; la sabiduría divina, sobre la estrechez del hombre; la potencia divina, sobre la debilidad humana» [20]. Para Lutero las cosas eran probablemente así, pero Feuerbach sabe bien cuál es la posición de Lutero en la historia del cristianismo y lo dice de modo abierto un poco más adelante: «Lutero se decide *completamente,* absolutamente —Lutero es un hombre de una pieza— *por Dios* en contra del hombre. Para él —como hemos visto— Dios es todo; el hombre, nada. Dios es la virtud, la belleza, la elegancia, la fuerza, la salud, la amabilidad; el hombre, el vicio, la repugnancia, lo odioso, la indignidad, la desventaja en persona. La doctrina

---

[20] *Luther Studien,* I: *Das Wesen des Glaubens (S. W.,* VII, pp. 311 ss.). Esto es la inversión de la posición hegeliana que veía una conexión positiva entre la reforma de Lutero y el pensamiento moderno: «Die Entwicklung und der Fortschrit des Geistes von der Reformation an besteht darin, dass der Geist wie we sich seine Freiheit durch die Vermittlung, die zwischen dem Menschen und Gott vorgeht, jetzt bewusst ist in der Gewissheit des objektiven Prozesses als des göttlichen Wesens selbst, diesen nun auch ergreift und in der Weiterbildung des Weltlichen durchmacht» (HEGEL, *Philosophie der Weltgeschichte,* ed. G. Lasson, Leipzig 1927, pp. 887 ss. Ver un análisis más detallado en la *Geschichte der Philosophie,* ed. cit., pp. 234 ss.).

de Lutero es doctrina, pero inhumana; más aún, bárbara, un *himno a Dios*, pero una *sátira del hombre»* [21]. Puede decirse entonces que Lutero es el ideólogo (¡pero al revés!) de la más reciente «antropología teológica», que Feuerbach ha teorizado como estamos exponiendo, hace más de un siglo.

Pero Lutero, según Feuerbach, aunque acepta la fe nicena y católica sobre la Encarnación, la desconoce en cuanto «lo que en la antigua fe era sólo una *glossa*, Lutero lo transforma en *texto*, en el sentido de que la relación de Dios al hombre es para él 'esencial' *(wesentlich)»* [22]. Esto vale para la creación, pero tanto más para la Encarnación.

---

[21] *S. W.*, VII, pp. 318 ss.
[22] *Loc. cit.*, p. 325.

III

EL MISTERIO DE LA ENCARNACION: DIOS COMO UN SER DEL CORAZON [1]

Tratando de la Encarnación, que es el centro de la fe cristiana, Feuerbach abraza de lleno la teología kenótica —de la que se habla tanto en la actual teología posconciliar— que él atribuye también expresamente a Lutero. En el primer estudio sobre Lutero (que acabamos de citar) esta génesis es confesada y reconocida desde el principio al fin; en el segundo estudio —también del 1844—, *La diferencia de la apoteosis pagana y cristiana* [2], el proceso de la «kénosis» se acerca, más aún, se asimila al principio o a la génesis de la idolatría.

El procedimiento con el que Feuerbach explica la génesis del dogma cristiano de la Encarnación, aunque a un cristiano creyente puede parecerle extremadamente desconcertante y lejano, más aún, opuesto al sentido de su propia fe en Cristo, discurre sin embargo

---

[1] La expresión «Herzenswesen», que traduzco literalmente, significa que también el dogma cristológico, como toda la religión, es un producto espúreo del sentimiento.

[2] *Der Unterchied der heidnischen und christlichen Menschenergötterung (S. W.*, VII, pp. 375 ss.). El término *Menschenergötterung* significa literalmente «divinización de los hombres» o, más exactamente todavía, «teomórfosis de los hombres».

en perfecta coherencia con la metodología sobre la esencia y el origen de la religión. El principio fundamental *(Grundsatz)* del cristianismo es que «... Dios se ha revelado al hombre, ha devenido hombre; en efecto, la 'Encarnación de Dios' es también la 'revelación de Dios'; no tiene otro sentido sino el de que Dios, en el cristianismo, ha devenido desde un ser de pensamiento un ser sensible»[3]; y Feuerbach concluye: «La esencia de la revelación (así indicada, es decir, como equivalente a la Encarnación) es la 'esencia de la sensibilidad'; en la Encarnación, en efecto, Dios se ha hecho sensible en Cristo o, lo que es lo mismo, accesible a la experiencia sensible. Pero una 'verdad sensible' vale para todo el género, es la verdad del género; así, en el cristianismo se muestra la resolución de la religión en pura antropología y, por tanto, en ateísmo»[4].

De este modo se derrumba todo el edificio teológico del dogma de la Encarnación. En efecto, Feuerbach, que no admite la unión hipostática —sobre la cual, aunque de modo diverso, concordaban catolicismo y protestantismo—, tiene el juego demasiado fácil. Cristo, escribe, es la certeza sensible del amor de Dios a los hombres; él mismo, como objeto sensible, verdad sensible, es el Dios que ama a los hombres. Pero la seguridad y la credibilidad de este amor consiste, como se ha dicho, sólo en su humanidad; en efecto, puede amar a los hombres sólo un ser realmente humano *(ein wirklich menschliches Wesen)*. Por tanto, el amor en el sentido de un Dios o de un ser que no sufre, es decir, sobrehumano y no sensible, es una mentira manifiesta: puesto que la mentira repugna también a la humanidad. La esencia

---

[3] *Luther-Studien*, I; *S. W.*, VII, pp. 388 ss.

[4] Feuerbach, como es obvio, considera la fe definida en los Concilios (Nicea y Calcedonia) de Cristo *Hombre-Dios* como verdadero hombre y verdadero Dios, inaceptable «como todas las otras funestas *(heillosen)* contradicciones del cristianismo» *(S. W.*, VII, p. 244, nota).

del cristianismo —ya lo sabemos, y Feuerbach no se olvida de recordarlo— es el amor; por tanto, «... el sentido de la redención y de la reconciliación del hombre en Cristo no consiste en absoluto en la representación, en la satisfacción, en la justificación, en la efusión de la sangre por sí misma; consiste sólo en el amor o, lo que es lo mismo, en la humanidad de Cristo o de Dios... Dios es *no* Dios, es decir, no un ser no humano, no sensible; *es el amor, es hombre;* con esto se quita toda fractura entre Dios y el hombre, el pecado es perdonado; el hombre, justificado»[5].

También aquí Lutero ha dado un «golpe demasiado decisivo» (Kierkegaard), pero Feuerbach se aprovecha: «El pecado quita al hombre la paz de la conciencia, el gozo, el sentimiento de sí; desgarra, aniquila al hombre, es decir, al creyente, para el que el pecado tiene como consecuencia la ira de Dios *(Zorn Gottes),* la pérdida de la gracia y de la felicidad eterna. Pero la Encarnación *(Menschwerdung),* es decir, la humanización de Dios *(Vermenschlichung Gottes),* es al mismo tiempo la divinización del hombre *(Vergottung des Menschen)* en cuanto Dios es hombre, de forma que a la vez el hombre es Dios». Es lo que sucede —como en la teología actual— cuando se relega la metafísica al ostracismo[6], para acceder a los problemas teológicos úni-

---

[5] «Der Sinn der Erlösung und Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christus liegt daher auch nicht in der Stellvertretung, der Genugtuung, der Rechtfertigung, der Blutvergiessung für sich selbst —er liegt nur in der Liebe, oder, was eins ist, in der Menschheit Christi oder Gottes. Der durch das Blut Christi, gestillte, aufgehobene Zorn oder Hass Gottes gegen die Menschen ist der durch den Menschen und im Menschen getilgte, aufgehobene unmenschliche Gott. Gott ist nicht Gott, d. h. nicht unmenschliches unsinnliches Wesen; er ist Liebe, er ist Mensch— dadurch ist alter Zwiespalt zwischen Gott und Mench aufgehoben, dadurch die Sünde des Menschen vergeben, der Mensch gerechfertigt» *(S. W.,* VII, p. 374).

[6] «Luther war ein Feind der Metaphysik, ein Feind der Abstraktion, ein Feind der Affektlosigkeit» *(S. W.,* VII, p. 357).

camente con la psicología y con las ciencias humanas; o sea, cuando se tratan los problemas que interesan el Absoluto sobre la base de la negación del Absoluto. De este modo, eliminado el «antiguo Dios de la ira» *(der alte zornige Gott)*, suprasensible e inhumano, un Dios humano es por sí mismo el defensor y el abogado del hombre, que no tiene necesidad de ningún mediador entre sí y el hombre [7]. La inmanencia de Dios en el hombre se convierte en la autosuficiencia del hombre en sí mismo, que, como «género», ha devenido Dios en Cristo. *La esencia del cristianismo*, que sigue inspirándose directamente en Lutero, derriba el «misterio» de la Encarnación desde la base: «Si en la Encarnación nos atenemos solamente al *Dios devenido hombre*, ciertamente la Encarnación aparece un suceso sorprendente, inexplicable, prodigioso. Pero Dios devenido hombre no es más que la manifestación del hombre devenido Dios. En efecto —he aquí el principio de la inmanencia teológica o *Vorgriff* desde Hegel hasta Rahner— la elevación del hombre a Dios *(Erhebung des Menschen zur Gott)* precede necesariamente el abajamiento de Dios al hombre. El hombre era ya *en* Dios, era ya Dios mismo *(¡sic!)* antes de que Dios llegase a ser hombre, es decir, antes que se mostrase como hombre» [8]. Y así la Encarnación, como hecho de fe y de historia a la vez, es liquidada: es un suceso fuera de la historia que se cumple únicamente dentro de la dialéctica de conciencia y autoconciencia.

---

[7] *S. W.*, VII, p. 351.

[8] «Wenn man sich in der Inkarnation nur an den menschgewordenen Gott hält, so erscheint freilich die Menschwerdung als ein überraschendes, unerklärliches, wunderbares Ereignis. Allein der menschgewordene Gott ist nur die Erscheinung des gottgewordenen Menschen; denn der Herablassung Gottes zum Menschen geht notwendig die Erhebung des Menschen zu Gott vorher. Der Mensch war schon in Gott, war schon Gott selbst, ehe Gott Mensch wurde, d. h. sich als Mensch zeigte» *(L'Essenza del cristianesimo*, I; *S. W.*, VI, p. 62; Schuffenhauer, I, p. 104).

En esta línea, Feuerbach procede con absoluta seguridad para llegar a identificar —en la interpretación de la Trinidad— la segunda Persona (el Hijo, el Verbo) con la primera, el Padre. En efecto, es el amor *(Liebe)* «la esencia de la Encarnación», como ya se ha visto para la religión: «... es el amor —aunque ligado en la noche de la conciencia religiosa— el elemento esencial en la Encarnación; el amor determinó a Dios a la alienación de la propia divinidad *(Entäusserung Seiner Gottheit)*». ¿Por qué? Por la simple razón de que en la proposición «Dios es el amor» y en el dogma de que es por amor por lo que Dios se ha encarnado, el predicado «amor» viene antes del sujeto (Dios) y, por tanto, afirmar el predicado (el amor) es negar el sujeto (Dios)[9]. Y Feuerbach al punto observa: «No es, entonces, que Dios nos ha redimido como Dios, sino (como) el amor, el cual es elevado por encima de la personalidad divina y humana». Aparte del hecho que en Dios (y en las Personas de la Trinidad) no hay más que la Persona divina, y no una persona, sino sólo (en Cristo) una naturaleza humana; el amor como atributo tanto de la naturaleza como de la Persona divina presupone —y no procede— la una y la otra. En cambio, Feuerbach nos ofrece la conclusión sorprendente de pasar al ateísmo: «Como Dios por amor ha renunciado a sí mismo, así también nosotros por amor debemos renunciar a Dios; en efecto, *si no sacrificamos Dios al amor, entonces sacrificamos el amor a Dios* y tenemos, a pesar del predicado del amor, el Dios (quc es) el ser malo *(das böse Wesen)*

---

[9] Feuerbach cita en nota, como confirmación, la expresión de San Bernardo: *Amor triumphat de Deo:* «Es sólo en el significado de autoalienación —he aquí la kénosis en sentido exclusivamente horizontal—, de autonegación de la divinidad, en lo que consiste la realidad, la fuerza y el significado de la Encarnación, aunque esta autonegación en sí es sólo una representación de la fantasía» *(S. W.*, VI, p. 64; Sch. I, p. 108).

del fanatismo religioso»[10]. Así el «misterio» de la Encarnación ha sido rebajado a la medida de una verdad natural y humana.

Como veremos en seguida, también por lo que se refiere al misterio de la Trinidad, el amor es la clave para descifrar el sentido de la vida del espíritu; pero el hombre no puede hablar más que del amor humano, y así, cuando habla del amor de Dios para el hombre, en realidad no habla más que del amor del hombre para el hombre, del amor humano. Y Feuerbach critica no sólo lo abstruso y contradictorio de la terminología de las escuelas teológicas (ortodoxia, pietismo...), sino también el error de fondo de haber transformado lo principal de la conciencia religiosa (=el amor) en lo accesorio (dogmas), y lo accesorio en principal. Apoyándose una vez más en Lutero, Feuerbach —en contraste con algunas direcciones racionalistas de la teología medieval— ve acertadamente que la Encarnación es propiamente «el misterio de Dios que sufre», que sufre no por sí, sino por los demás, y esto lo puede hacer sólo un Dios. Esto se ve —y también esta observación es pertinente— sobre todo en el «culto» cristiano, más que (no) en la teología propiamente dicha.

Para Feuerbach, en conclusión, la teología es antropología, *a través de la cristología:* es en Cristo donde Dios deviene hombre y el hombre Dios, donde Dios entra en el tiempo y el hombre en la eternidad, donde Dios sufre por el hombre y el hombre alcanza la salvación y la felicidad, donde se cumple la metamorfosis de Dios en el hombre y del hombre en Dios. La cristología deviene de este modo la clave y la esencia de la teología[11]: «La aparición de Dios *como hombre* en Cristo no es en absoluto un fenómeno pasado; en efecto, todavía hoy el

---

[10] *S. W.*, VI, p. 65; Sch. I, p. 109.

[11] Vuelvo a seguir el desarrollo que me parece más completo de los *Luther-Studien (S. W.*, VII, pp. 335 ss.).

hombre es *Dios* en Cristo». La explicación ya nos es conocida: «En Cristo Dios se ha revelado, es decir, mostrado, *demostrado* como ser humano. En la humanidad de Cristo, la humanidad de Dios es puesta fuera de toda duda. El signo de que Dios es bueno es, antes de nada, que El es hombre. Ser bueno significa ser hombre». Bastaría una afirmación de este género para revelar la fragilidad de un análisis semejante de la génesis y esencia del cristianismo: ¡ser bueno significa ser hombre! ¿No conoce Feuerbach los errores del hombre sobre el hombre y los errores perpetrados por el hombre contra el hombre? En cambio, continúa de modo seráfico: «Yo soy bueno si participo del sufrimiento de los demás, si lo tomo sobre mí; pero sentir con los demás, sentir por los demás, es lo que significa ser *hombre*». Y ahora el paso al sensualismo antropológico: «Pero ningún sentimiento, al menos la simpatía, la compasión, la participación, la misericordia, es *sin sensibilidad*. Sin el oído no se oyen los lloros, sin ojos no se ven las lágrimas, sin pulmones no hay suspiros y sin sangre no hay corazón. ¿Cómo puedo encontrar acceso a un ser al que le faltan los sentidos? ¿Podrá haber un defensor y *abogado* que no tiene ni ojos ni orejas? La *garantía* y la *verdad* del bien y de la misericordia, es decir, de la humanidad de Dios, se encuentra solamente en Cristo en cuanto es la esencia sensible de Dios». También para Lutero: «Dios sin carne no sirve para nada» [12]. Y Feuerbach, dispuesto a desfogar su tediosa retórica, apostilla: «El Dios *sin* carne es el Dios *contra la carne, contra los hombres*. En efecto, lo que no tiene valor en Dios, no tiene valor tampoco delante de Dios. Lo que Dios no puede sufrir en sí mismo, no lo puede sufrir en general tampoco en otro ser». El intercambio entre Dios y el hombre debe ser completo, lo exige el principio de la correspondencia lineal entre teología y antropología y de ésta en el

---

[12] *«Gott ohne Fleisch ist nichts nütze.»*

sentido radical del hombre como «ser sensible» hecho de carne: «Por tanto, si en Dios no hay carne alguna, entonces la carne delante de Dios no es nada. Sólo el hombre es para el hombre, sólo la carne para la carne. Lo que no es de mi esencia, no lo es tampoco de mi sentido; por consiguiente, lo que no tiene ninguna esencia de carne, no tiene tampoco ningún sentido, ningún sentimiento para la carne». Por lo tanto, vuelve a repetir Feuerbach, cuando, según los cristianos, se dice que Dios se ha revelado en Cristo como un ser bueno, esto significa que «lo que para otros hombres, para los paganos, es un ser como objeto de opinión solamente pensado y, por esto, incluso *objeto de dudas*, es para los cristianos un ser sensible y, justamente por esto, *cierto*». Aquí ciertamente todo es claro, es decir, «parece» claro.

Pero no absolutamente todo es claro; más aún, nada, porque todo gira como un torbellino sin fin. Ya hemos denunciado el absurdo y el equívoco del principio sensualista que es la base ideológica de la antiteología y del ateísmo de Feuerbach. Aquí, afirma que «el signo de que Dios es bueno es, ante todo, que El es hombre». Cuando Feuerbach dice «hombre», ciertamente piensa en Cristo: pero Dios para la teología es bueno en sí mismo aun antes de la Encarnación, y es esta bondad suya constitutiva lo que funda su generosidad en el manifestarse, primero mediante la creación, después con la decisión y acción misericordiosa de la Redención. Pero Feuerbach, que no cree en Cristo, Hijo de Dios y verdadero Hombre-Dios, diciendo «hombre» se refiere en realidad al hombre natural y sensible *sic et simpliciter*, y entonces decir que «el signo de que Dios es bueno es, ante todo, que El es hombre» es una tomadura de pelo a los hombres tonta y cruel: ¿qué no ha hecho el hombre contra el hombre? Su historia, aparte algún instante de bondad y compasión debido a espíritus excelsos y humildes demasiado

raros y perseguidos, ¿no es quizá una secuela de crueldades y traiciones? Esto lo vemos bien hoy en los conflictos entre los partidos de una nación y entre las distintas naciones.

Por tanto, el «juego» del sensualismo de Feuerbach no sólo es superficial y ridículo, sino necio y cruel. Es superficial y ridículo porque identifica, antes que nada, sentido y sentido, es decir, el sentido externo objetivo con el sentimiento, que es una actitud interna subjetiva. Decir, pues, que «si Dios es para el hombre, debe ser también *para los sentidos de hombre»;* preguntarse: «¿cómo puede lo que se sustrae a mis ojos, a mis orejas, a mi sentimiento ser para mí un ser dotado de bondad?»; y responder con Feuerbach: «¡no!, lo que es contra los sentidos, es contra los hombres»[13], todo esto es una maldita confusión entre planos diversos, entre actividades distintas de la conciencia humana y que a menudo entran en contraste. Los sentidos de la experiencia externa no se confunden con el sentimiento interior, como hemos visto, ni con la inteligencia, ni con la voluntad y libertad. Feuerbach podría hacer esta identificación sólo sobre la base de un rígido determinismo biológico-psicofísico-psicológico que no vale ni siquiera en la esfera animal. Una confusión semejante es, por tanto, una necesidad. Pero es también crueldad, porque ese determinismo convalidaría —como la *Philosophie der Geschichte* de Hegel— todo hecho de la historia como un acto de bondad y todo delito como un beneficio. Y esto es cruel, y una crueldad más feroz que los delitos más feroces, porque los justifica todos y siempre; e incluso los exalta como cumbres de la historia[14].

---

[13] *Luther-Studien (S. W.,* VII, p. 336).

[14] Justamente Kierkegaard acusaba al *cogito* moderno de eliminar la ética (cfr. *Postilla conclusiva no científica,* p. II, sec. II; *Opere,* tr. italiana de C. Fabro, Firenze 1972, pp. 322 ss.).

La retórica sensualista de Feuerbach no se para aquí, sino que avanza aún más con una obstinación de la que probablemente sólo los alemanes son capaces; y añadiría, con una «insensibilidad» —diga lo que diga Feuerbach a este propósito—, de la que sólo es capaz quien, como Feuerbach, se haya formado en el amoralismo de Hegel. Sigamos leyendo: «Si Dios es un ser espiritual, es decir, no-sensible, solamente pensado, solamente pensable...»; detengámonos inmediatamente en esta prótasis: ¿desde cuándo «espiritual» significa «no-sensible» en el sentido de puramente pensado y puramente pensable? Ser espíritu es una cualidad positiva en sí misma; más aún, la cualidad suprema que indica y funda la *capacidad activa* —y en este sentido *sujetiva*— de pensar y querer: ser espíritu es el grado y el modo más alto de ser «sujeto». Continuemos y leamos la apódosis del texto demente de Feuerbach: «... entonces yo debo quedarme mudo, privarme de mis sentidos para llegar a este ser sin figura». La conclusión es una enorme *petitio principii:* no existen más que los cuerpos, nosotros no disponemos más que de los sentidos; por tanto, Dios no existe como espíritu, sino sólo como ilusión de la fantasía humana; Cristo no es ni puede ser Dios o existir como Hombre-Dios, sino sólo hombre. Pero si en la realidad existen solamente los cuerpos y si el hombre dispone sólo de los sentidos, ¿cómo es que Feuerbach ha gastado toda la vida en ocuparse de problemas especulativos y en llenar volúmenes y volúmenes con sus pensamientos? También los animales tienen sentidos, y a veces más agudos y perfectos que los nuestros, pero no resulta que hayan empleado su historia en llenar las bibliotecas de libros, ni ahora imprimen periódicos o se lanzan sobre los *mass-media* para hacer propaganda... El sensualismo radical que niega la cualidad específica de la vida espiritual, comete el mismo descuido que el idealismo que niega la realidad y la verdad propia y, en cierto sentido, fundante de los sentidos.

La retórica vacía de Feuerbach termina, y nadie se puede ya maravillar, en el chisme metafísico (!) más tonto: «Pero un ser que me priva del cuerpo, de la humanidad, es un ser malo, inhumano, y por eso desleal, incierto, puesto que para mí será cierto sólo al precio de que nos abandone la 'certeza más cercana', es decir, más al alcance de la mano *(allernächste Gewissheit)*, la certeza de los sentidos». ¿Pero es verdad esto? Si es verdad que la inteligencia tiene necesidad de los sentidos, de sus datos y contenidos, no es menos verdadero que, en el hombre, los sentidos sin la inteligencia no sirven para nada: sólo la inteligencia aprehende y juzga sus contenidos y valores, ocurra lo que ocurra en el instinto de los animales. No basta decir lo contrario de Hegel para decir la verdad: así se cae sólo en el error opuesto, se opone a una deformación del hombre otra deformación y, por tanto, la víctima es siempre el hombre. Afirmar que Dios es «un ser que para mí deviene cierto sólo en contradicción con la cosa más cierta..., que tal ser será siempre objeto de dudas y llegará a ser para el hombre sólo (fuente) de tormento y de pena», no sólo es abusar de la ingenuidad de los lectores, sino desconocer las etapas y las obras más significativas del hombre en el camino de su historia.

Dígase otro tanto de la andanada final: «Sólo un ser sensible es un ser benéfico, capaz de dar felicidad y satisfacción, puesto que es un ser (en sí) cierto que no admite contradicción» [15]. ¿De verdad? Un ser que se califica «sensible» ¿es que no cambia?; más aún, ¿acaso no «debe» cambiar (objetivamente), como cambian continuamente las cualidades sensibles? Basta pensar en cómo cambian en las distintas edades del

[15] Ofrecemos el texto original: «Nur ein sinnliches Wesen ist ein den Menschen beglückendes und befriedigendes, ein wohltätiges Wesen, denn es ist ein unwidersprechliches ein gewisses Wesen» *(S. W.*, VII, p. 337).

hombre. Un ser de este tipo ¿acaso no cambia —no «debe» cambiar (subjetivamente)—, como cambian según las diversas circunstancias las impresiones del hombre, de cada hombre? ¿Es la esfera de la sensibilidad, como pretende Feuerbach, la única y auténtica fuente de certeza?

IV

EL MISTERIO DE LA TRINIDAD Y DE LA MADRE DE DIOS

El inmanentismo sensualista, una vez explicitado en el misterio de la Encarnación como el velo de la fantasía y del sentimiento que muestra al hombre en la identidad de la sensualidad o sensitividad con su ser, se convierte en explicitante de todos los demás misterios del cristianismo, que ya no se distinguen *en la esencia* uno de otro. Así, no sorprende que en *La esencia del cristianismo* la consideración (disolución) de la Encarnación preceda (I, c. 6) y siga (c. 8) a la consideración (disolución) de la Trinidad (c. 7). A diferencia de la teología clásica que, como ya hemos indicado, tiene por dogma fundamental la Trinidad y sobre ella funda la posibilidad de la Encarnación y de la Redención, Feuerbach declara que «... para la religión, el significado esencial de la Trinidad se concentra siempre en la esencia *(Wesen)* de la segunda Persona», que para Feuerbach —como se ha visto— es sentimiento y amor. De este modo, Feuerbach comienza a profundizar en el equívoco cuando encuentra una confirmación de su *reductio* cristológica-antropológica en el hecho de que en las grandes herejías, *in primis* el arrianismo, con la «violenta disputa entre *Homousios* y

Homoiousios, estaba en juego el origen divino y la divinidad de la segunda Persona. Pero entonces el verdadero (y único) Dios del cristianismo es Cristo, el Verbo, que es el «así llamado mediador» *(sogenannter Mittler)* y, como tal, objeto inmediato de la religión. Pero el Dios que está detrás del Mediador no es más que una representación abstracta y vana, la representación o idea de la Divinidad en general». Esta, como sabemos, no expresa más que el «género», y «en la Encarnación —nos advierte en una nota Feuerbach— esto se expresa de modo particularmente claro puesto que (en ella) Dios abandona, niega su majestad, potencia e infinitud para devenir hombre, es decir, el hombre niega al Dios que no sea ese mismo hombre, afirma sólo el Dios que afirma al hombre»[1]. Así el círculo divino está completado o, más precisamente, se ha disuelto en la línea recta. En efecto, Feuerbach afirma que la segunda Persona en Dios es, en realidad, la primera, en cuanto el Verbo es la objetivación de la fantasía; por esto se la llama también «imagen» *(Bild)*: el Hijo es el reflejo de la fantasía, la imagen de predilección del corazón. El Hijo expresa sólo la esencia personificada de la imaginación, la esencia objetiva de la fantasía, en contraste con Dios (Padre) que es la esencia personificada de la abstracción. La imagen, insiste con tozudez el sensista Feuerbach, no puede ser más que obra de la imaginación: admitirla en Dios es negar a Dios mismo y, así, poner al Hijo como imagen, es poner el primer principio de la idolatría, puesto que es la imagen de Dios, y la imagen sustituye necesariamente a la cosa. De nuevo es evidente la disolución de la teología en antropología: semejante resultado se obtiene también si se considera el segundo atributo del Hijo que es ser Verbo, Logos, Palabra, ya que también la palabra pertenece a la ima-

---

[1] *La esencia del cristianismo*, I, c. 8; *S. W.*, VI, p. 91; Schuffenhauer I, p. 138.

minación y la potencia de la palabra es un puro efecto de la imaginación.

Así, pues, sobre esa base el misterio de la Trinidad no presenta ningún problema ni dificultad especiales, sino que está ya resuelto y disuelto: «Dios piensa, Dios ama, propiamente piensa y ama a sí mismo; lo pensado, lo conocido, lo amado es Dios mismo». Feuerbach aplica también aquí su esquema: en lugar de ver en el mundo el reflejo de Dios, y en particular, en el hombre como espíritu, la imagen y el reflejo de la vida de Dios, ve en ésta el reflejo y la extrapolación de la vida del hombre. Y para llevar a cabo esta operación parte con seguridad del principio de inmanencia en el que se encierra «el misterio del misterio» de la Trinidad, que no es otra cosa que la objetivación de la autoconciencia: «La objetivación de la autoconciencia es la primera cosa que encontramos en la Trinidad. La autoconciencia se impone al hombre necesariamente, espontáneamente, como algo absoluto. Para él, ser es idéntico a autoconciencia. Si no sé que yo soy, es indiferente que yo sea o no sea. Un Dios que no se sabe, un Dios sin conciencia, no es Dios. Como el hombre no puede pensar sin conciencia, así tampoco Dios». Y es Feuerbach el que pone en cursiva su versión del principio de inmanencia para demoler la trascendencia teológica: «La autoconciencia divina no es más que la conciencia de la conciencia como (conciencia) de la esencia absoluta, o sea, divina»[2]. Esto por lo que se refiere al aspecto formal abstracto. Bajo el aspecto real, la autoconciencia es, ante todo, conocimiento, pero no sólo conocimiento y pensamiento, sino también amor: «Pensar puede hacerlo cada uno solo *(allein)*; amar, solamente junto con otro *(selbander)*. En el amor somos dependientes, porque tenemos necesidad

---

[2] «Das göttliche Selbstbewusstsein ist nichts anderes also das Bewusstsein des Bewusstseins als absoluter oder göttlicher Wesenheit» *(Das Wesen des Christentums*, I, p. 7; *S. W.*, VI, p. 80; Schuffenhauer I, p. 125).

de otro ser. Somos independientes solamente en el acto solitario del pensamiento».

La «deducción» de la Trinidad se convierte ahora en una broma y su trasfondo meramente antropológico pasa a ser su único fundamento. Puesto que la autoconciencia no es solamente conocer, sino sobre todo amar, y el amor quiere compañía, comunión, comunidad... —es decir, ante todo «dualidad» *(Zweiheit)*, postulando un yo distinto de mí—, «la religión, en la silenciosa soledad de la esencia divina, introduce en Dios otro ser distinto de Dios como *Persona* pero idéntico como *esencia*, Dios *Hijo*, a diferencia de Dios *Padre*». La dialéctica de yo-tú provee a la necesidad: «Dios Padre es yo, Dios Hijo es tú. *Yo* es *inteligencia; tú, amor;* pero *amor con inteligencia* e *inteligencia con amor* es, ante todo (ser), espíritu, es ante todo el hombre completo». ¿Y el Espíritu Santo? En esta deducción no hay lugar para él: puesto que aquí la procesión del Padre al Hijo es una procesión de voluntad y de amor y no de inteligencia y conocimiento distinto; en la antropología no hay lugar para el Espíritu Santo. Para Feuerbach, la tercera Persona de la Trinidad es imposible (!): ésta, en efecto, no expresa más que el amor recíproco de las Personas divinas, es la unidad del Hijo y del Padre, el concepto de Comunidad *(Gemeinschaft)* puesto de un modo bastante absurdo, como un ser particular y personal. De este modo —es la segura conclusión de Feuerbach—, el Espíritu Santo se reduce a una «palabra» privada de todo sentido y consistencia. Explica, en efecto, Feuerbach: «El es el amor con el que Dios se ama a sí mismo y a los hombres, y además el amor con el que el hombre ama a Dios y al hombre»[3]. Se trata, pues, de un duplicado superfluo para Feuerbach: para un concepto riguroso

---

[3] *La esencia del cristianismo*, I, c. 7; *S. W.*, VI, p. 83; Schuffenhauer I, p. 128.

del amor bastan dos *partners*, es decir, yo y tú, padre e hijo.

Pero en esta reducción Feuerbach ha hecho caso omiso de la Trinidad cristiana, igual que ya antes había mistificado el significado del dogma de la Encarnación. Aquí es necesario ser claros y explícitos, tanto para no ser mal entendidos como porque en esta mistificación del dogma fundamental del cristianismo se manifiesta el núcleo del rechazo moderno radical del mensaje divino de salvación, rechazo que ha crecido en la convergencia del fideísmo protestante y del *cogito* moderno a la vez. Veámoslo en la deducción o «repetición» de Feuerbach, donde la mistificación es todavía más evidente que en Hegel. En efecto:

1. Es una invención de Feuerbach —pero no es verdad— que para el cristianismo el significado de la Trinidad se concentra sobre la esencia *(Wesen)* o ser de la segunda Persona: en la Trinidad cristiana es al Padre al que le compete ser el Principio sin principio[4], mientras el Hijo es Principio principiado (del Padre) y, juntamente con el Padre, Principio del Espíritu Santo, que procede, por tanto, del Padre y del Hijo como de un único principio, *sicut ab uno principio*. Además, la teología cristiana (al menos la católica) distingue en Dios esencia y persona: la esencia es absoluta y común y, por tanto, idéntica —como ya se ha dicho— a las tres Personas; cada Persona divina es realmente distinta de las otras, porque se fundan en relaciones realmente distintas.

2. La dialéctica yo-tú, que Feuerbach pone como fundamento de su reducción de la Trinidad en lugar

---

[4] Es sorprendente que Feuerbach, que a menudo —también en *La esencia del cristianismo*— muestra conocer la doctrina de los Concilios y la teología de Santo Tomás, incurra en semejantes mistificaciones del dogma y de la teología. Nuestra crítica a Feuerbach se inspira especialmente en *La Summa Theologiae*, I, qq. 27-38.

de la doctrina teológica de las «relaciones subsistentes», compromete y mistifica la relación de Padre e Hijo en Dios tal como la entiende el cristianismo, que no se funda en absoluto en la autoconciencia sino en la comunicación total del ser. Sólo así la esencia divina puede llamarse idéntica y la misma en cada una de las tres Personas sin diferencia y sin dependencia: Dios tiene —más aún, es absolutamente— autoconciencia, pero ésta está en cada una de las tres Personas, y como autoconciencia absoluta coincide con la esencia misma de Dios y es, por consiguiente, la misma en cada una de las tres Personas. Son únicamente las relaciones (reales) de paternidad, filiación y espiración —como sugiere y presenta el Nuevo Testamento— las que distinguen cada Persona divina de la otra.

3. Por tanto, Padre e Hijo en Dios no son en absoluto, ni se distinguen, como *Wesen* y *Wesen:* tanto si se entiende *Wesen* en el sentido riguroso de «esencia» como en general en el de «ser». Y, puesto que el *Wesen* divino es idéntico en las tres Personas, y el *Wesen* de Dios es la realidad de Espíritu absoluto como Vida absoluta, Intelecto absoluto, Voluntad absoluta en perfecta identidad..., no se puede a este nivel de la esencia divina distinguir el Yo que es el Padre como Inteligencia *(Verstand)*, porque la Inteligencia en su sentido esencial coincide con la autoconciencia y es, por tanto, común a las tres Personas, y porque, como «apropiación», la Inteligencia compete al Hijo, que se dice precisamente «Verbo» eterno subsistente y esplendor del Padre y no «amor subsistente», que es el Espíritu Santo.

4. Como es obvio, Feuerbach, al atribuir al Padre lo que es propio del Hijo, y al Hijo lo que es propio del Espíritu Santo, no deja espacio para la tercera Persona: un lío serio no sólo para el dogma cristiano que Feuerbach pretende interpretar y «verificar», sino también para su resolución-disolución antropológica. Si el Yo (del Padre) es inteligencia, el Tú (del Hijo)

es amor, entonces ¿el Padre no ama y el Hijo no entiende? Feuerbach piensa salir airoso afirmando que «... el Yo es 'inteligencia con amor' y el Tú 'amor con inteligencia'», pero este repliegue no es más que afirmar precisamente su identificación en el plano de la actividad de conciencia, es decir, en el plano en el que Feuerbach pretendía fundar la distinción Yo-Tú. Pero si se quita la diferencia, cae también la distinción, y Feuerbach no está en condiciones de fundar la relación yo-tú ni siquiera en la esfera de la conciencia humana, en cuanto la autoconciencia en el sentido moderno —a la que Feuerbach acude expresamente, como se ha visto— es función universal y universalizante: la actividad propia del género es, por tanto, idéntica en todos e igual para todos.

5. Por último, no es verdad que el «Espíritu Santo» sea (en la concepción cristiana) «el amor con el que Dios se ama a sí mismo y a los hombres», y mucho menos «el amor con el que el hombre ama a Dios y al hombre». Dios se ama a sí mismo en la plenitud de la eternidad y el Espíritu Santo es eterno e increado como el Padre y el Hijo, mientras que el mundo es creado y el hombre también: el hombre, además, se ama a sí mismo naturalmente, pero Dios ama a los hombres con un acto de libertad; el hombre *puede* amar y odiar, como vemos por desgracia cada día. En el auténtico dogma cristiano —como ya hemos dicho, pero ahora toca precisarlo—, el Padre es en sí como Principio; el Hijo procede del Padre por *generación* intelectual y por eso se llama Verbo; el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, que se aman en un tercer subsistente como término de su amor como Amor subsistente, es decir, procede como término personal de la común «espiración».

Por lo tanto, Feuerbach, al querer sustituir la «trinidad-dialéctica» ternaria abstracta (afirmación-negación-síntesis) de Hegel-Böhme con la dualidad dialéctica

antropológica (intelecto-voluntad) ha mistificado a Dios y al hombre a la vez: ha mistificado y corrompido sobre todo el dogma cristiano amputándole sus elementos constitutivos. Pero también aquí se repite la «ley del talión»: la negación de Dios quita el fundamento para la afirmación de la originalidad del hombre como espíritu. La negación de la vida íntima de Dios (Trinidad) operada por Feuerbach no es sólo una profanación y mistificación, sino que es, sobre todo, ignorancia fundada (!) en la deformación hecha aposta en función de una condición para él explícita e indiscutible: los misterios cristianos son intrínsecamente absurdos y derivan únicamente de una ilusión y extrapolación psicológica. Además —nótese bien—, esa ilusión y extrapolación es en Feuerbach un círculo vicioso de ignorancia y mala fe, en cuanto para hacer que cuadre su teoría altera el sentido y la estructura original del dogma cristiano.

Y he aquí la novedad más asombrosa, pero coherente con la deformación que hemos indicado. El puesto que ha dejado vacante el Espíritu Santo es ofrecido por Feuerbach a la Virgen María, que así es «... llamada a completar la familia divina» [5]. Es inútil observar que también en este punto asistimos a las más pasmosas contorsiones que están en abierto contraste no sólo con la doctrina católica, sino también con la doctrina de la Reforma acerca de la Madre de Dios [6]. La génesis del dogma mariano es la misma de los otros dogmas, el sentimiento: «Por tanto, al pensamiento del *Hijo de Dios* va necesariamente unido el pensamiento

[5] El título del c. 7 de *La esencia del cristianismo* suena en efecto: *Das Mysterium der Dreieinigkeit und Mutter Gottes* (*S. W.*, VI, p. 79; Schuffenhauer I, p. 124).

[6] Feuerbach escribe a este propósito: «el protestantismo ha dejado a un lado a la Madre de Dios», pero en nota cita la afirmación explícita en sentido contrario del *Liber concordiae* (art. 8) y de la *Apologia Confessionis Augustanae*. Pero tiene razón en observar que el Protestantismo ha llevado, en la época moderna, a la pérdida de los dogmas del Cristianismo.

de la *Madre de Dios;* el mismo corazón que tiene necesidad del Hijo de Dios, tiene necesidad también de la Madre de Dios». Y Feuerbach se explaya mostrando la congruencia de poner una mujer en el círculo de la Trinidad (¿qué Trinidad, si ésta ha sido reducida a dualidad?). Pero las sorpresas no han terminado. Para Feuerbach, ante todo «... María entra completamente en la categoría de las relaciones de la Trinidad, ya que *sin el hombre* ella concibe el Hijo que el Padre ha generado sin la mujer, de forma que María constituye en el seno de la Trinidad la necesaria contraposición del Padre». Aquí Feuerbach está ya completamente fuera del dogma cristiano que enseña en el símbolo de la fe que María concibió al Hombre-Dios no por el Padre, sino por el Espíritu Santo. Y puesto que no admite en Cristo el Hombre-Dios y, en consecuencia, tampoco la presencia y distinción de las naturalezas divina y humana en la Unica Persona divina, Feuerbach advierte a su modo el problema, pero no tiene el valor de volverse atrás y repite que «... la personalidad del Espíritu Santo es demasiado vaga y precaria, una personificación demasiado visible del amor recíproco del Padre y del Hijo como para poder ser éste tercer ser integrante (de la Trinidad)». La inserción de María es un momento y elemento constitutivo de la interpretación de la religión, y sobre todo del cristianismo, como producto del «sentimiento»: el sujeto por excelencia del sentimiento es la mujer; he aquí la génesis de la doctrina cristiana de la Madre de Dios (!).

La conclusión es digna, también esta vez, de la «fantateología» más bizarra, donde se mezclan afirmaciones plausibles en el plano existencial con afirmaciones fuera de todo contexto: «Donde se viene abajo la fe en la Madre de Dios, se hunde también la fe en el Hijo de Dios y en Dios Padre. El Padre es una verdad, sólo allí donde la Madre es una verdad»; esto podría pasar, pero sólo a condición —y no resulta que sea

así— de que Feuerbach admita que María es verdadera Madre de Dios *(Theotókos)* en el sentido de la ortodoxia cristiana definida en el Concilio de Efeso (430). En cambio, Feuerbach vuelve a sus divagaciones antropológicas, hoy muy actuales por el movimiento feminista: «En sí y por sí el amor es propio del sexo y del ser femenino. La fe en el amor de Dios es la fe en el ser femenino como divino»[7].

Un poco más adelante, hablando del misterio de la Resurrección, Feuerbach vuelve al problema de la maternidad virginal de María y la pone en relación con la alta estima que tiene en el catolicismo tanto el matrimonio como el celibato: «La contradicción dogmática de la maternidad virginal, o sea, de la Virgen madre, se realiza aquí sólo como una contradicción práctica»; pero admite que esta doctrina de la Virgen María es conforme con la Sagrada Escritura. Y al igual que la Resurrección, también el nacimiento sobrenatural es causa de bien para todos, es decir, para los creyentes. «Y mientras la moral protestante fue racionalista desde el principio, la moral católica es mística. La moral católica custodió en su corazón el misterio de la virginidad inmaculada». En polémica con el historiador L. von Ranke, que la califica de «extraña teoría escolástica», Feuerbach encuentra coherente la creencia de los católicos en que «María sea inmaculada porque ha sido concebida sin pecado», «como se dice en una carta de San Bernardo». Y se pregunta casi con el estilo de San Alfonso de Ligorio: «¿Cómo habría podido María tener el honor de que descendiera sobre ella la sombra del Espíritu Santo si ya antes no hubiese sido purificada desde su origen? ¿Podía el Espíritu Santo tomar morada en un cuerpo ensuciado por

[7] Y en nota, la observación no menos halagadora para el gentil sexo: «En realidad, el amor por la mujer *(Frauenliebe)* es la base para el amor universal» *(La esencia del cristianismo,* I, c. 7; *S. W.*, VI, p. 89; Schuffenhauer I, p. 135).

el pecado?»[8] Y esto es bonito, especialmente dicho por un ateo y materialista. Por consiguiente, Feuerbach justificaba la coherencia de la fe católica en la Inmaculada Concepción casi tres lustros antes de su definición por parte de Pío IX en el 1854. Según Feuerbach, todo esto se puede mantener sólo si se acepta el principio que desarrolla *La esencia del cristianismo*, es decir, «que la esencia del cristianismo es la esencia del sentimiento y que, por eso, los dogmas fundamentales del cristianismo son los deseos satisfechos del corazón»[9]. Para Feuerbach, en cambio, el hombre debe seguir la razón. Hay que reconocer, sin embargo, que aunque Feuerbach no acepta ésta, como ninguna de las otras verdades del dogma y moral católicos, consigue exponerla, en su coherencia católica, en conformidad con los principios del «Evangelio». En todo caso hay que admitir que se trata de uno de los puntos más delicados y simpáticos[10] —aunque entre los menos conocidos— de la obra principal del gran polemista.

---

[8] *La esencia del cristianismo*, I, c. 15; *S. W.*, VI, pp. 167 ss.; Schuffenhauer I, pp. 224 ss. También bajo el ejemplo de la virginidad de María el catolicismo ha estimulado la práctica del «celibato y del monaquismo» (*La esencia...*, I, c. 18).

[9] «Die Grunddogmen des Christentums sind erfüllte Herzenswünsche das Wesen des Christentums ist das Wesen des Gemüts» (*La esencia...*, I, c. 16; *S. W.*, VI, p. 168; Schuffenhauer I, p. 226).

[10] En un escrito polémico del 1842: *Ueber dem Marienkultus* (que es un estudio-recensión de la obra de un cierto católico Eusebius Emmeran, *Die Glorie der heiligen Jungfrau Maria*, 1841; el título recuerda la célebre obra de San Alfonso de Ligorio), Feuerbach repite estos pensamientos, pero el estilo es más polémico y mordaz; por ejemplo: «Maria ist *wesentlich* eine negative naturwidrige Gestalt, nicht anderes als die naturwidrige katholische Castität in Person. Sie heisst darum ausdrücklich die Meisterin der Jungfräulichkeit, der Keuschheit, und der Marie dienen, sich weihen, sich vermählen, heisst nicht anderes als sich, zwar nicht leiblich, was die Kirche streng verbot, aber geistig *sich kastrieren, sich entmannen*» (*S. W.*, VI, p. 202). Quizá esto es también una señal anticipadora del rígido viraje positivista de Feuerbach.

V

EL MISTERIO DE LA ORACION O LA OMNIPOTENCIA DEL SENTIMIENTO [1]

La tesis de esta parte está ya en el título, siempre que se tome el «o» en el sentido de «es»: «El misterio de la oración es la omnipotencia del sentimiento», que es la tesis de *La esencia del cristianismo* repetida y retomada en cada capítulo. Así, la oración desde el punto de vista antropológico expresa en acto la esencia del cristianismo. No sorprende entonces que en la obra mayor de Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, el problema de la oración esté en el centro [2] y que el fun-

---

[1] He invertido las dos expresiones del título original: *Die Allmacht des Gemüts oder das Geheimnis des Gebets (La esencia del cristianismo*, I, c. 13; S. W. VI, p. 143; Schuffenhauer I, página 197). Anticipo también, para tener un orden más existencial, la temática de los capítulos 13 y 14 (p. I) y la de los capítulos 11 y 12 sobre la creación.

[2] En la respuesta a los críticos, esta centralidad de la oración afecta a la esencia de su inversión del «sistema», o sea, del paso de la teología a la antropología, y continúa: «Hegel objetiviza lo subjetivo, yo subjetivizo lo objetivo; Hegel expone la religión como la conciencia de algo distinto, yo como la conciencia de la esencia propia del hombre; Hegel pone la esencia de la religión en la fe, yo en el amor, porque el amor no es

dador del ateísmo moderno sea el único filósofo que haya consagrado un capítulo entero al tema de la oración, considerándola el punto clave de la religión y de su crítica a la religión como ilusión psicológica.

El convencimiento sobre la eficacia de la oración nace de concebir a Dios como amor puro, absoluto, por consiguiente omnipotente y que no puede fallar nunca con respecto a su objeto, o sea, nace de resolver la esencia del hombre en el sentimiento, que después es prolongado al infinito y transfigurado en Dios mismo. Así el decir que «Dios es el amor» significa que el sentimiento *(Gemüt)* —que es el Dios del hombre; más aún, Dios sin más— es el ser absoluto: Dios es la esencia (que se hace) objetiva en el sentimiento *(das sich gegensständliche Wesen des Gemüts),* el sentimiento puro, ilimitado[3]. De este modo, insiste Feuerbach, Dios es lo optativo del corazón humano en el *tempus praesens,* en la certeza feliz del «es», en la certeza sin prejuicios del sentimiento: aquí está la génesis

---

otra cosa más que la autoconciencia religiosa del hombre, la relación religiosa del hombre consigo mismo; Hegel procede de modo arbitrario, yo de modo necesario; Hegel distingue, más aún, separa el contenido u objeto de la religión de la forma o del órgano, yo identifico en cambio forma y contenido, órgano y objeto» *(Zur Beurteilung vom «Wesen des Christentums»,* 1842; S. W. VII, p. 266 y ss.).

[3] Como confirmación, Feuerbach cita en alemán un texto de R. Cudworth contra los ateos, que nosotros tomamos de la traducción de Mosheim: «Nihil igitur est, quod vir bonus et recti studiosus a divina benignitate expectare nequeat: Quaecumque cadere possunt in Humanam naturam commoda, res, quae nec oculus vidit, nec auris audivit, nec ullius hominis animus comprehendit, is, qui Deum esse statuit, promittere ab eo sibi potest. Infinitae nimirum spes eorum sint necesse est, qui naturam infinitae bonitatis et potentiae participem res hominum curare, animosque nostros immortales esse, constituunt: Neque est ulla res, quae spes istas invertere aut labefactare valeat, si ab improbitate vitae discesseris, scelerumque amore» (R. Cudworth, *Systema intellectuale,* c. V, sect. V, § 27; Jena 1733, t. II, p. 1191. La entera obra, y especialmente esta sección V, está dirigida a la refutación del ateísmo).

de la oración que, por esto, «se escucha a sí misma» *(das sich erhörende Gebet)* en cuanto es el «sentimiento que se escucha a sí mismo» *(das sich selbst vernehmende Gemüth)*, el eco de nuestro grito de dolor. Habiéndose dado cuenta de que la naturaleza es ciega e insensible y que no escucha sus súplicas, el hombre se ha refugiado en su intimidad y ha tratado de reanimarse en un coloquio consigo mismo, cambiándose a sí mismo con Dios[4].

Se debe convenir entonces con Feuerbach que la esencia más profunda de la religión se manifiesta en la oración[5], que es su acto más simple: pienso que Feuerbach considera la oración como al acto más simple *(der einfachste Act)*, en cuanto la ha identificado con el sentimiento en su extrema pureza que es el amor *(Liebe)*. Sentimiento es la religión, sentimiento será también la oración como acto creatural fundamental; Feuerbach ha asumido de la especulación de su tiempo la determinación de la esencia de la religión y del *Glaube* en el sentimiento *(Gefühl)*, en lo que convenían entonces las corrientes más dispares (Jacobi, Fichte, Hegel, Fries, Schleiermacher) sin que fuesen más allá. Si ha querido demostrar que esta especulación, lejos de poder decirse religión o favorable a la religión, era en realidad una traición a la religión, es difícil decir que se equivocaba: pero el primer problema era otro,

---

[4] Feuerbach cita a este propósito *(op. cit.*, Bd. VI, p. 146), como la expresión más admirable de la mística cristiana, la expresión de Sebastián Franck: «Dios es un inefable suspiro escondido en el fondo del alma» *(Gott ist ein unaussprechlicher Seufzer, im Grunde der Seelen gelegen)*.

[5] «Der wesentliche Akt der Religion, in dem sie betätigt, was wir als ihr Wesen bezeichneten ist das Gebet» *(op. cit.*, capítulo 20; Bd. VI, p. 233). También en la respuesta a la crítica de B. Bauer: «Hegel findet die Quintessenz der Religion nur im Compendium der Dogmatik, ich schon im einfachen Akte des Gebets» *(Zur Beurteilung vom «Wesen des Christentums»*; S. W. VII, p. 267).

el de determinar la estructura en sí de la conciencia y de su relación con el ser[6].

Por tanto, en cuanto en la oración se cumple la extrapolación o cambio completo del hombre con Dios, ella dice —para Feuerbach— infinitamente más, o al menos tanto, como el dogma de la Encarnación, tan admirado por la teología especulativa (= ¡hegeliana!), con tal de que se entienda la oración colmada de dolor, la oración del amor desconsolado, la oración que expresa la potencia de su corazón de arrojar por tierra a los hombres: no la oración antes y después de comer, la oración que engorda el egoísmo[7]. No es difícil para Feuerbach, que ha reducido la teología a antropología y, por consiguiente, la relación entre el finito y el Infinito y entre el hombre y Dios al «diálogo entre yo y tú», colocar la crítica a la oración en el análisis de este diálogo en el que al hombre religioso le falta su inter-

---

[6] De este problema Feuerbach se ha desembarazado muy rápidamente y procediendo siempre desde la antítesis idealista, es decir, oponiendo al hombre como autoconciencia abstracta, como «concepto» *(Begriff)*, el hombre como naturaleza sensible, como «sensibilidad» *(Sinnlichkheit)*, sin advertir que permanecía también él prisionero del principio de «inmanencia», pero en el escalón inferior que es el del caos y del arbitrio (cfr. nuestro artículo *Feuerbach* en «Enciclopedia Filosófica», t. II, columnas 358 y ss.).

[7] Damos el texto original: «Das tiefste Wesen der Religion offenbart der einfachste Akt der Religion —*das Gebet*— ein Akt, der unendlich mehr oder wenigstens ebensoviel sagt, wie das Dogma der Incarnation, obgleich die religiöse Spekulation dasselbe als das grösste Mysterium ansieht. Aber freilich nicht das Gebet vor und nach der Mahlzeit, das Mastgebet des Egoismus, sondern das schmerzensreiche Gebet, das Gebet der trostlosen Liebe, das Gebet, welches die den Menschen zu Boden schmetternde Macht seines Herzens ausdrückt» *(op. cit.*, Bd. VI, página 146 y s.). Me parece fantástica, por no decir sin duda ajena al texto, la vieja traducción francesa de H. Ewerbeck (París, 1850) de la última frase, «... sondern etc.», por «... mais de cette autre qui commence dans les trances du desespoir pour finir dans les transports du bonheur suprème» (pp. 238 y ss.), que es seguida por la traducción italiana a cargo de Cometti (página 106).

locutor porque Dios es una constitución de su fantasía. Se trata de que en la oración el hombre se dirige a Dios; explica claramente que Dios es su *otro* yo, (se) confiesa a Dios, como al ser más íntimo y cercano, sus *pensamientos más secretos,* sus deseos más íntimos, que de otro modo tendría temor de manifestar. Pero expresa estos deseos con la *certeza* de que serán escuchados [8]. ¿Cómo podría dirigirse a un ser que no tiene oídos para sus lamentos? ¿Qué es la oración, entonces, sino el «deseo del corazón» *(Wunsch des Herzens)* manifestado con «la confianza de ser escuchado» *(mit Zuversicht in seine Erfüllüng* —la cursiva es de Feuerbach—)? Pero el ser que es llamado a escuchar estos deseos no es más que el sentimiento del hombre en cuanto se escucha a sí mismo, *se aprueba a sí mismo,* se afirma a sí mismo sin réplicas y objeciones. Un hombre, en cambio, que no se quita de la cabeza la representación del mundo, la idea de que aquí todo es mediato, de que todo efecto tiene su causa natural, que todo deseo será realizado con la condición de convertirlo en el fin del actuar y de aferrar los medios correspondientes: un hombre así no reza, solamente trabaja, expresa deseos de realizar el fin de la actividad mundana y reprime los otros deseos que considera subjetivos o solamente de piedad subjetiva. En resumen, limita, condiciona su ser mediante el mundo del cual piensa formar parte, y sus deseos con la representación de la necesidad. En la oración, en cambio, insiste Feuerbach, el hombre consuma el proceso de evasión de sí mismo, en cuanto excluye de sí el mundo y la

---

[8] Feuerbach se maneja entre una concepción psicológica de la oración según la cual «la voluntad de Dios puede ser determinada por la *intimidad* de la oración, o sea, por la *fuerza del corazón*», y una concepción metafísica, que condena igualmente: «que el hecho de que la oración sea escuchada esté ya determinado desde la eternidad, presente desde el origen en el plano de la creación del mundo» *(op. cit.,* c. 5; S. W., VI, p. 67; Schuffenhauer, I, p. 111).

dependencia de sus leyes, y con esto todo pensamiento de la mediación de la dependencia y de la necesidad; transforma sus deseos, los intereses de su corazón, en objetos del Ser independiente, omnipotente, absoluto, *los afirma ilimitadamente.* En la oración el hombre celebra la omnipotencia de Dios, o sea, del sentimiento, que es la esencia de la fe[9].

Feuerbach no tiene miedo de repetirse y creemos que vale la pena seguirlo hasta el final. Dios es, entonces —continúa—, el «sí» *(das Jawort)* del ánimo; la oración es la confianza condicionada del ánimo humano en la *identidad absoluta de lo subjetivo y lo objetivo,* la certeza de que la potencia del corazón es más grande que la potencia de la naturaleza, de que la necesidad del corazón es *la necesidad que manda todo,* el *destino* del mundo. *La oración cambia el curso de la naturaleza,* determina a Dios a la producción de un efecto que está en *contradicción con* leyes de la naturaleza[10]. La oración es *la relación del corazón humano consigo mismo;* en la oración el hombre olvida que existe un límite de sus deseos y es feliz con este olvido. La oración es, en este análisis, un fenómeno de narcisismo, un acto morboso, una ilusión de pro-

---

[9] En los *Nachgelassene Aphorismen,* Feuerbach ironiza sobre la crítica que algún teólogo le había dirigido acerca de la omnipotencia de la oración: «Uebertrieben ein Theologe die Behauptungen im 'Wesen des Christentums', z.b. dass Gebet 'allmächtig' sei. Ja wohl, dem modernen ungläubigen Glauben ist auch der Glaube selbst eine Uebertreibung, ja Gott selbst ein übertriebenes Wesen» (S. W., X, p. 326).

[10] Este pensamiento vuelve a aparecer en la segunda parte de la obra dedicada a mostrar la falsedad de la religión: «Das Gebet ist allmächtig. Was der Fromme im Gebete ersehnt, erfüllt Gott. Er bittet aber nicht etwa um geistige Dinge nur, er bittet auch um Dinge, die ausser ihm liegen, in der Macht der Natur stehen, eine Macht, die er eben im Gebete überwinden will; er greift im Gebet zu einem übernatürlichen Mittel, um an sich natürliche Zwecke zu erreichen» *(op. cit.,* Zweiter Teil: Das unwahre, d.i. theologische Wesen der Religion; Bd. VI, página 233 y s.).

yectar los propios deseos —con sus exageraciones— en la realidad: Feuerbach está tan seguro del propio punto de partida naturalista que su proceder es un ejemplo raro —quizá único entre los filósofos— de lucidez deductiva, al mismo tiempo que de ceguera comprensiva. En efecto, en la oración, insiste Feuerbach, hay un desdoblamiento *(Selbsttheilung)* del hombre, un diálogo del hombre consigo mismo y con su corazón: no se comprende entonces por qué Feuerbach declara en seguida que la oración hay que hacerla en voz alta, clara, distinta..., y que en la oración en voz alta se manifiesta su verdadera esencia. La condición de la oración es el «recogimiento» *(Sammlung)*, la remoción *(Beseitung)* de todas las representaciones que son causa de disipación, de los influjos del exterior que molestan, el retorno a sí mismos para relacionarse únicamente con el propio ser: el elemento subjetivo, en la oración, no es en absoluto secundario, sino que constituye su verdadera esencia.

La técnica de la crítica de Feuerbach es, por tanto, positivo-negativa: en un primer tiempo pone de relieve y aprecia los caracteres constitutivos de la oración en la concepción de la religión natural y, sobre todo, de la religión revelada; pero en un segundo momento muestra cómo esos caracteres revelan el movimiento en el vacío, la circularidad abstracta de la oración, o sea, la condición del hombre que se reduce a hablar, y además en «alta voz», consigo mismo [11]. ¡Esto es pro-

[11] En una nota, remontándose a San Ambrosio, Feuerbach exalta la eficacia de la oración colectiva sobre la oración privada: la comunidad exalta la fuerza del ánimo, acrecienta el sentimiento de sí *(Selbstgefühl)*. Lo que no se consigue decir *solos*, se consigue decir *con otro*. El sentimiento de soledad es sentimiento de limitación, el sentimiento de comunidad es sentimiento de libertad *(Alleingefühl ist Beschränktheitsgefühl; Gemeingefühl Freiheitsgefül)*. Por eso los hombres, cuando son amenazados por las fuerzas desencadenadas de la naturaleza, se sienten empujados a estar juntos *(op. cit.*, Bd. VI, p. 149; Schuffenhauer I, p. 204).

pio de locos y dementes!: aunque Feuerbach no lo dice abiertamente, se lee entre líneas. Feuerbach dice que la esencia objetiva de la oración viene dada por sus sentimientos subjetivos, en el sentido que se ha indicado: es decir, por la ilusión psicológica que crean y por la confianza y esperanza vacías que alimentan.

Feuerbach critica ahora abiertamente la teoría de Schleiermacher del sentimiento de dependencia como expresión de la esencia de la oración, mientras se trata de un aspecto superficial: tal sentimiento está ciertamente presente en la oración, observa de modo desenvuelto Feuerbach, pero indica la dependencia del hombre de su corazón, de sus sentimientos y, en último análisis, de la naturaleza[12]. El sentimiento como tal no es lo que mueve a la oración, sino más bien lo que la sofoca, le quita el respiro, porque es el sentimiento de la necesidad de las leyes de la naturaleza lo que le quita todo valor para rezar. La oración se funda sobre la confianza tranquila del corazón de que las propias necesidades sean objetos (de consideración) por parte del ser absoluto, en la convicción de que es el Ser omnipotente, infinito, el Padre de los hombres, y en la de que sea un ser solícito, afectuoso, amoroso: que, en definitiva, los más queridos y sacros sentimientos y deseos de los hombres sean verdades divinas. Una explicación, ésta, que parece obvia, y que en cambio no hace más que repetir el círculo vicioso de reducir

---

[12] El sentimiento que funda la religión se resuelve en el fondo —ha precisado Feuerbach con radical realismo— en la dependencia del hombre de la naturaleza (cfr. *Das Wesen der Religion* del 1845, §§ 1, 2, 8, 10, 18, 23 y ss.; ed. cit., Bd. VII, páginas 433 y ss.). Para la crítica al «sentimiento de dependencia» de Schleiermacher, ver los *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, S. W. VII, pp. 39, 99 y ss.). El «sentimiento de dependencia» *(Abhängigkeitsgefühl)* es calificado como «la concepción más superficial de la oración» *(die oberflächliste Ansicht vom Gebet)*. Pero también para Feuerbach este sentimiento es el «fundamento» *(Grund)* de la religión *(Das Wesen der Religion*, § 2, S. W. VII, p. 343).

al hombre a ser sensible y su comportamiento al de simple conciencia sensible; pero ¿cómo ha podido surgir entonces la aspiración del Absoluto de la que se ocupan la filosofía y la religión? El hecho de que la teoría de Schleiermacher, a causa de su fideísmo del sentimiento, no se preocupe directamente de una apropiada justificación, no es motivo suficiente para rechazar —como pretende Feuerbach— la apertura ínsita en la conciencia humana hacia lo trascendente.

La analogía de la relación del hijo al padre, como paradigma de la relación del orante a Dios, en lugar de desarrollarse de forma que convalide la teoría feuerbachiana, muestra la evidente angustia y carencia de análisis especulativo. Según Feuerbach, el hijo que se dirige al padre para obtener algo no se siente dependiente del padre *en cuanto padre*, sino que ve en el padre su fuerza y, por esto, es el hijo quien ejercita un poder sobre el padre por vía del amor que el padre tiene por el hijo: de este modo la oración del hijo no es más que la expresión del *poder* que el hijo ejercita sobre el corazón del padre. Feuerbach nota con complacencia que tanto la oración como el mando usan el modo imperativo: la oración es la impetración del amor [13], que tiene una potencia infinitamente mayor que el imperativo despótico.

Feuerbach recuerda que la expresión más íntima usada en la oración es la de *padre:* es la más íntima porque con ella el hombre se dirige al Ser absoluto

[13] «Die Bitte ist der *Imperativ der Liebe*» *(op. cit.*, Bd. VI, página 150; Schuffenhauer I, p. 205). Ante este binomio, Dios y el amor, Feuerbach se había preguntado antes: «Dios es el amor. ¿Qué significa esto? ¿Es Dios algo *más allá del amor?* ¿Un ser *(Wesen)* distinto del amor? ¿Es como cuando, preso del afecto, yo digo de una persona humana: Es el amor mismo? Ciertamente; de otro modo debería olvidar el nombre 'Dios', que expresa un ser particular y personal, un sujeto distinto del predicado. Por tanto el amor se reduce a algo *particular:* Dios *por amor* ha enviado a su Hijo unigénito» *(op. cit.*, c. 5; S. W. VI, p. 63 y ss.; Schuffenhauer I, p. 107).

como a su propio ser, y porque en ella se encuentra ya la *garantía* de sus deseos y la seguridad de su salvación [14].

Feuerbach concluye que la omnipotencia a la que el hombre se dirige en la oración es la confianza inevitable del corazón en superar todo obstáculo de la naturaleza, o sea, es la omnipotencia del corazón y del sentimiento, y por tanto «*en la oración el hombre adora su propio corazón,* intuye la esencia de su ánimo como la esencia suprema y divina» [15].

Oración y milagro *(Wunder)* están para Feuerbach estrechamente conectados. Para el creyente, en efecto, Dios no es una causa lejana, sino la más cercana e inmediata que aniquila todas las causas intermedias, y la oración es, para él, el atajo que llega antes y mejor al fin porque posee fuerzas sobrehumanas y sobrenaturales en cuanto pide la inmediata intervención de Dios. Pero cada intervención inmediata de Dios es un milagro: lo que Feuerbach elimina, afirmando que (según la teoría) todo sucede en la naturaleza según la necesidad de sus leyes, que no ha sucedido nunca ningún milagro y que el hombre en realidad no ha rezado nunca [16], en el sentido que pretenden la teología y la religión.

---

[14] Feuerbach usa aquí casi dos sinónimos de sentido, por así decir, positivo-activo: *Gewähr* (garantía), *Burgschaft* (seguridad).

[15] «Im Gebete wendet sich der Mensch an die Allmacht der Güte das heisst also nichts Anderes als: *im Gebete betet der Mensch sein eigenes Herz an,* schaut er das Wesen seines Gemüts als das höchste, das göttliche Wesen an» *(op. cit.,* Bd. VI, página 151). En las comprometidas notas se lee la fórmula más precisa: Die Allmacht des von allen Determination und Naturgesetzen sich entbindenden menschlichen Gemüths. Diese Allmacht realisirt das Gebet. Das Gebet ist allmächtig» *(op. cit.,* página 365).

[16] «Das Wunder liegt daher wesentlich in der Anschauung der Religion. Die Religion erklärt Alles auf wunderbarer Weise. Das Wunder nicht immer geschehen, das versteht sich von selbst, wie dass der Mensch nicht immer betet. Aber dass nicht immer Wunder geschehen, das liegt ausser dem Wesen der Reli-

En efecto, el Dios a quien el hombre en las varias religiones cree dirigir su propia oración no es más que la extrapolación o proyección de su sentimiento y, por tanto, una creación de su fantasía, una evasión de la realidad sensible, la única en que adquiere significado y consistencia su ser. La *summa summarum* de la crítica feuerbachiana a la religión y de su demolición de la oración como actitud creatural puede recogerse en la fórmula: «no es Dios el que ha creado al hombre, sino el hombre el que ha creado a Dios [17] con la fantasía, con el sentimiento...» Simplificando, se podría decir que Feuerbach lleva hasta el fondo la teoría hegeliana de la religión, liberándola de las superestructuras teológicas con el principio de que su contenido es puramente humano.

La oración como actuación de la Encarnación

Hemos visto antes cómo en la oración el hombre se olvida de su límite y del límite de sus deseos, se aliena de sí mismo, y que la oración se resuelve en un coloquio del hombre consigo mismo, con su corazón, y que en la oración el hombre reza a su propio corazón, intuye la esencia de su ánimo como la esencia suprema y divina. De ahí la misma unión que Feuerbach introduce entre la oración y el dogma de la Encarnación que, a su juicio, no es propio del cristianismo, sino que pertenece más o menos a cualquier religión. En efecto, toda religión que sea digna de este nombre presupone que Dios no adopta una actitud de indiferencia con respecto a los seres que lo veneran; que, por tanto, lo humano *(das Menschliche)* no le es

---

gion, nur in der natürlichen oder sinnlichen Anschauung» *(op. cit.*, Zweiter Theil, Kap. 20; Bd. VI, p. 234).

[17] Es el punto de partida también de la dialéctica marxista.

extraño; que El, como objeto de la veneración del hombre, es también un Dios humano. Por eso (!), toda oración desvela el misterio de la Encarnación, toda oración es en realidad una encarnación de Dios. En la oración yo arrastro a Dios a la miseria humana, lo hago partícipe de mis sufrimientos y de mis necesidades. Dios no es sordo para mis lamentos, tiene piedad de mí; reniega así de su majestad divina, de su elevación sobre todo lo que es finito y humano; se hace hombre con el hombre: en efecto, me escucha y tiene piedad de mí, mis sufrimientos le afectan... Pero uno se conmueve sólo por un ser de la misma naturaleza; esta indistinción de naturaleza entre Dios y el hombre es la Encarnación, la Providencia, la oración[18]. Por tanto, no hay ningún «misterio», concluye Feuerbach. En el dogma de la Encarnación no se trata en absoluto de una composición misteriosa de objetos o naturalezas diversas, sino de un hecho analítico[19]: la proyección objetiva lineal, por así decir, que el hombre hace de su deseo.

Por tanto, procediendo desde la concepción hegeliana en su principio formal de que la autoconciencia

---

[18] Y un poco más abajo: «Denn die Religion, der religiöse Mensch, glaubt in Akte der Andacht des Gebetes an eine wirkliche Teilnahme des gottlichen Wesens an seinen Leiden, d.h. durch die Kraft des bestimnbaren Willen Gottes, glaubt, an eine wirkliche, gegenwärtige, durch das Gebet bewirkte Erhörung» (*l. c.*, p. 679; Sch. I, p. 111).

[19] *Op. cit.*, Bd. VI, p. 68. En la obra más madura *Lecciones sobre la religión* (1848-49), las referencias a la oración son escasas y vagas, por cuanto he podido comprobar (cfr. *Vorlesungen über die Religion, S. W.*, VIII, p. 255 y s., p. 315 y s.). Sin embargo, los *Nachgelassene Aphorismen* contienen, como he indicado más arriba, una vibrante y significativa protesta en defensa de la teoría de la oración expuesta en *Das Wesen des Christentums:* «Según un teólogo, son exageradas las afirmaciones de *La esencia del cristianismo*, por ejemplo, que la oración sea 'omnipotente'. Ciertamente, para la moderna fe descreída también la fe es una exageración; más aún, Dios mismo es una esencia *exagerada*» *(S. W.*, X, p. 326).

es la verdad de la conciencia y en la perspectiva real de que la religión está en el «medio» de la fantasía y del sentimiento, Feuerbach ha podido vaciar la religión, la piedad, la oración... de todo valor y contenido, ha obrado la inversión o vuelta cabeza abajo *(Umkehrung, Umwälzung)* de la que partirán Marx y Engels, y ha presentado en todos sus movimientos y desarrollos, con el ardor de un heraldo de la libertad del hombre nuevo, la fórmula del ateísmo positivo y constructivo: la mistificación del hombre a partir de la afirmación (abstracción) de Dios: la negación de Dios como afirmación del hombre, la autentificación del hombre sobre el fundamento de la negación de Dios.

En esta resolución inmanentista de la religión a mera actitud afectiva, Feuerbach puede, por tanto, considerar la oración como «el acto esencial de la religión» y «constitutivo de su esencia», y su crítica inicia la segunda parte (negativa) del *Das Wesen des Christentums:* una crítica llena de incomprensiones y errores garrafales que chocan contra todo elemental buen sentido. Sobre todo es un error afirmar que la oración es «el acto esencial de la religión»: la oración supone la fe en Dios y la convicción de sus atributos, especialmente de la omnipotencia y la misericordia, y, con la fe, la esperanza de ser escuchados y la caridad o amor que hace que nos dirijamos a Dios como hijos a su Padre. Y el fundamento de la fe es todavía más válido para el cristiano que tiene a Cristo como «mediador», que es el Hijo primogénito y consustancial con el Padre, predilecto del Padre y constituido Salvador de todos los creyentes.

Ahora sería necesario rebatir una por una las afirmaciones de esta renovada y extravagante *destructio orationis*. Veámoslo brevemente:

1. «Lo que el hombre piadoso desea en la oración, Dios lo escucha». ¡Ojalá! El creyente sabe bien que toda oración está subordinada a la voluntad de Dios

y que forma parte de la oración, iluminada por la fe, la conformidad con esta voluntad.

2. «Para él (el hombre piadoso), Dios no es la causa primera y remota, sino la causa eficiente inmediata y la más cercana de todas». Es una cosa y otra a la vez, causa de las causas y de los efectos, porque Dios es creador de todo el ser de las cosas y por eso también conservador, de modo que causa el ser de todas las cosas y el obrar mismo de toda causa[20]. Dios trasciende todo ente y por eso lo puede fundar tanto en el ser como en el obrar.

3. En consecuencia, «... todas las fuerzas y causas intermedias son para él inexistentes en la oración *(nichts)*; si fueran algo para él, la fuerza y el fervor de la oración se romperían contra ellas». En absoluto, porque estas fuerzas y el mundo entero que las contiene dependen siempre de Dios que las ha creado.

4. Se trata de que el hombre piadoso «... quiere una ayuda *inmediata*. Se refugia en la oración con la certeza de que mediante la oración puede obtener infinitamente más que con todos los esfuerzos y con la actividad de la razón y de la naturaleza, de que la oración posee fuerzas sobrehumanas y sobrenaturales». Esto último es verdad, porque el que reza cree en Dios y, si es cristiano, en el Hombre-Dios. Pero es falso que el recurso a la oración signifique la negación de las causas segundas: lo que indica es el recurso a la omnipotencia divina cuando se han agotado todos los otros medios, o sea, cuando se ha constatado su ninguna, poca o excesiva eficacia; por ejemplo, en la inminencia de calamidades naturales, con el agravarse de una enfermedad, etc. En este sentido no es propiamente «... la oración la que posee fuerzas sobrehuma-

---

[20] Feuerbach, en el escrito posterior *Das Wesen der Religion* (p. 16), menciona la creación y conservación ilustradas por un texto claramente nominalista y ocasionalista de Lutero, y, por tanto, le resulta fácil atribuir a la teología la negación de la naturaleza y de las causas segundas.

nas y sobrenaturales», sino Dios que es invocado en la oración. Dios —y es extraño que Feuerbach lo ignore— muchas veces no juzga oportuno escuchar la oración de impetración, sobre todo cuando el hombre pide bienes de orden temporal. ¡De otro modo la religión sería demasiado cómoda y sin duda el mismo Feuerbach sería un ferviente religioso!

5. Ciertamente «... en la oración el hombre se dirige directamente a Dios. Por tanto, Dios es para él la causa *inmediata* que escucha la oración, la potencia que realiza la oración. Pero una acción inmediata de Dios es un milagro». A continuación Feuerbach se explaya en mostrar la correlación estrecha entre religión y milagro: como mucho, esto vale para la religión sobrenatural como es el cristianismo y no para la religión como tal, para la religión natural que se funda sobre Dios en cuanto Causa Primera y que no «explica (en absoluto) todo de modo milagroso» *(auf wunderbare* Weise)[21]. Toda la polémica de Feuerbach contra la oración no es más que un continuo y obstinado equívoco, un cambiar las cartas en el juego.

La conclusión de este equívoco se expresa de la manera más eficaz en la siguiente asombrosa declaración: «En (su) representación toscamente sensible a la oración es un medio coactivo y mágico. Pero no es ésta la representación cristiana de la oración (aunque muchos cristianos piensan que la oración obliga a Dios); en efecto, en el cristianismo Dios es en sí y para sí el ánimo autosatisfecho, la omnipotencia del bien que nada rechaza al ánimo (naturalmente religioso). Pero la representación (de la oración como) constrición revela una concepción de un Dios privado de sentimien-

---

[21] Feuerbach insiste en la continuación del texto sobre la identidad entre religión-oración-milagro y concluye: *«Donde comienza la religión comienza el milagro. Toda verdadera oración es un milagro, un acto de una energía milagrosa» (op. cit.,* P. II, capítulo 20; *S. W.*, VI, p. 243; Schuffenhauer II, p. 203 y s.).

to»[22]. Es importante, concluimos nosotros, esta crítica de Feuerbach al acto de la oración, pero es unilateral por ser solidaria de la fácil y gratuita negación del problema metafísico y de la dependencia del hombre con Dios. Ciertamente es instructiva como *resolutio ad absurdum* del principio de inmanencia y de las seudoteologías de la Reforma fundadas sobre el «sentimiento religioso», desde Lutero a Schleiermacher y hoy R. Otto, así como de aquellas —como la de Hegel y las de la derecha hegeliana— fundadas sobre la concepción del Absoluto como el Todo (Autoconciencia, Razón y Concepto absolutos). Por eso Feuerbach puede considerarse, junto con Strauss, el padre de la «desmitización» de la teología contemporánea.

Es fácil poner de relieve que la *destructio orationis* de Feuerbach no es más que la directa e inevitable consecuencia de la *destructio creationis et religionis* y, después, de la *destructio Incarnationis et Redemptionis,* como instancia de coherencia radical del «cogito» moderno: el principio moderno de inmanencia, que pone en el actuarse de la subjetividad humana el horizonte donde aparece lo real y su medida (objetividad), obtiene en Feuerbach su τέλός definitivo.

¿No hay, entonces, ningún lugar y ningún sentido para la oración? No se entiende la idiosincrasia de Feuerbach para la oración sino en virtud del principio inmanentista. En su reducción de la teología a antropología había todavía espacio para la oración, al menos para invocar la ayuda de la que todo hombre tiene necesidad en su vida y, justamente, en la fisiológica,

[22] In der rohsinnlichen Vorstellung ist daher das Gebet ein Zwangsoder Zaubermittel. Diese Vorstellung ist aber eine unchristliche (obwohl sich auch bei vielen Christen die Behauptung findet, dass das Gebet Gott zwingt), denn im Christentum ist Gott an und für sich das selbstbefriedigte Gemüt, die nichts dem (natürlich religiösen) Gemüte abschlagende Allmacht der Güte. Der Vorstellung des zwangs liegt aber ein gemütloser Gott zu Grunde.»

que el último Feuerbach considera como base y sustancia de la vida de conciencia.

La oración no se encuentra sólo en la esfera religiosa, sino también y ante todo en la humana, a partir de la relación yo-tú, que constituye para Feuerbach la primera valencia de la conciencia y su intencionalidad primaria. El principio de inmanencia en su coherencia antiteológica termina por atrofiar la misma antropología: la *destructio theologiae* termina en la *destructio anthropologiae*. No es en absoluto verdad que el hombre niega al hombre cuando reza a Dios, cuando «se dirige a Dios con el tú», ni que «en la oración excluye de sí el mundo», puesto que rezando, el hombre invoca de Dios la ayuda propia de su situación en el mundo, para obtener un alivio en las penalidades de la vida, para vencer —en el ámbito espiritual— las tentaciones de este mundo y para huir de sus ilusiones y trampas. La causa de este mal entendimiento de la oración del hombre y del cristiano es en Feuerbach de naturaleza puramente sistemática, no real: es el prejuicio inmanentista de la identidad de ser y acto de conciencia. En la polémica contra el monismo metafísico del idealismo, Feuerbach pretende destacar y reivindicar la consistencia de la relación yo-tú, lo que por otra parte había hecho ya Jacobi y, a su modo, el idealista Fichte. Feuerbach llega incluso a proclamar que «... el ser precede al pensar; en el pensar yo me limito a traer a la conciencia lo que yo soy ya sin pensar: un ente que no está privado de fundamento, pero que se funda en otro» [23]. Y el «fundamento», para Feuerbach —*res miranda populo!*— es aquí la relación sexual, es decir, que yo como hombre me reconozco hombre en cuanto supongo la mujer y como

[23] «Das Sein geht dem Denken vorher: im Denken bringe ich nur zu Bewusstsein, was ich ohne Denken schon bin: kein grundloses, sondern auf Anderes gegründetes Wesen» (FEUERBACH, *Zur Ethik: Spiritualismus und Materialismus*, 1863-1866; S. W. X, 215 y s.; trad. Cesa).

yo en cuanto me supongo el «tú». ¿Pero si el «tú» había sido equiparado antes por Feuerbach al yo?[24] ¿No era mucho más objetivo el pensamiento clásico que ponía como fundamento de las relaciones antropológicas, la relación al mundo y los principios metafísicos?

[24] Es verdad que Feuerbach, a la incongruencia de la posición idealista, prefiere «... los puntos de vista del hombre religioso que hace derivar la realidad y la objetividad del mundo no de la inteligencia de Dios, sino de su voluntad y de su amor» *(op. cit.,* S. W. VII, p. 217).

VI

LAS CONTRADICCIONES DEL CRISTIANISMO: FE Y MILAGROS [1]

Quizá no existe ningún escrito con una negación más obstinada de la verdad del cristianismo, después del ataque del filósofo pagano Cornelio Celso (bien conocido por Feuerbach) que nos ha llegado en la refutación de Orígenes, que *La esencia del cristianismo* de Feuerbach. Pero el ataque de Feuerbach es todavía más radical, puesto que el politeísta Celso tenía todavía una religión o superstición, mientras el alemán lo reduce todo al hombre: para él, la conciencia religiosa es ambigua y equívoca desde el principio al fin, ya que en ella el hombre «abstrae» de la naturaleza y de sí mismo para vivir en un mundo imaginario. La «verdad» de la religión y del cristianismo consiste, entonces, en revelar al espíritu crítico que «... el hombre es el inicio de la religión, el hombre es el centro de la religión, el hombre es el fin de la religión» [2]: así termina la pri-

---

[1] Para Feuerbach, fe y milagro están en conexión necesaria de causalidad recíproca: una vez que se reduce —como pretende Feuerbach— el milagro a un producto de la fantasía y, por tanto, a una ilusión, cae también la fe y toda la religión.

[2] «Wir sind im Schlusse wieder auf den Anfang zurückgekommen. Der Mensch ist der Anfang der Religion, der Mensch

mera parte de *La esencia del cristianismo,* llamada positiva. La segunda parte (negativa) no es más que el resumen en forma de una repetición en sentido inverso, o sea, en forma de ataque directo. Este ataque se cumple mostrando paso a paso las principales contradicciones de la religión y del cristianismo, es decir, tal como lo expresa ahora Feuerbach en el título: «La esencia no verdadera, es decir, teológica del cristianismo» *(Das unwahre, d. h. theologische Wesen des Christentums).*

Ya que me parece superfluo volver a recorrer este camino, es bastante más importante e instructivo localizar en él el punto neurálgico de la crítica misma: en ella aparecen con evidencia al mismo tiempo las distorsiones y las presentaciones arbitrarias y cómodas que Feuerbach, desviado con frecuencia por Lutero y el luteranismo, hace sufrir a los dogmas cristianos. Todas las «contradicciones» del cristianismo surgen de la contradicción fundamental del hombre en Dios: es decir, de que se hace la mediación del límite que hay en mí saliendo de mi especie, en lugar de buscarlo en la especie, o sea en el «género». Se trata, pues, de que «... Dios no es sino el ser del hombre purificado de lo que al individuo humano aparece —sea en el sentimiento o en el pensamiento— como límite, como mal: así el más allá no es otra cosa que el más acá, liberado de lo que aparece como límite, como mal» [3]. El fin de la religión y de la fe es idéntico al de la naturaleza o razón: la felicidad; sólo que mientras la religión describe una línea curva, la razón sigue la línea recta que es la más breve. Si en la religión parece que el hombre se separa de sí, lo hace solamente para retornar a ese mismo Yo

---

der Mittelpunkt der Religion, der Mensch das Ende der Religion» *(Das Wesen des Christentums,* I, 19; *S. W.,* VI, p. 222; Schuffenhauer I, p. 287).

[3] *La esencia del cristianismo,* I, c. 19; *S. W.,* VI, p. 219; Schuffenhauer I, p. 283.

del que se había alejado. Estamos siempre parados en el *principium principiorum*, o sea en la *clavis universalis* de que la antropología es la verdad de la teología: el ser divino es el ser humano y, de modo preciso, el ser subjetivamente humano considerado en su absoluta libertad e ilimitación.

Por tanto el hombre, en la separación de sí mismo operada por la religión, tiene la ilusión de dirigirse a Dios, cuando en realidad no hace más que retornar a *sí mismo*, es decir *girar siempre alrededor de sí mismo*, en torno al propio Yo: el principio de inmanencia mantiene sus derechos con férrea coherencia. La contradicción fundamental es pues que el hombre, en la religión y en la filosofía especulativa, continúe y se obstine en hablar de Dios mientras que en realidad no habla y no puede hablar más que del hombre. La fórmula dialéctica de la verdad y de la contradicción fundamental de la conciencia religiosa puede ser la siguiente: «La religión es la relación del hombre con su propio ser —en esto radica su verdad y su saludable fuerza ética—, pero con su propio ser (nótese bien) considerado como *otro ser, diverso de él, más aún, opuesto*»[4]. De aquí nacen para Feuerbach todas las contradicciones de la religión con la razón y con la moral; de aquí también los males y las prevaricaciones horrendas del fanatismo religioso.

Es obvio, entonces, la contradicción de las pruebas de la *existencia de Dios*, llamadas racionales, que Feuerbach reduce al argumento *a priori* (de San Anselmo), el único que se ha mantenido en el pensamiento moderno y que ha sido presa fácil de la conocida crítica de Kant; crítica que Feuerbach defiende de los repro-

[4] *La esencia del cristianismo*, II, c. 21; *S. W.*, VI, p. 238; Schuffenhauer I, p. 307. Un poco más abajo: «En su origen, la religión no hace ninguna distinción *cualitativa* o *esencial* entre Dios y el hombre» *(ibid.)*; pero esto lo contradice también la moderna historia de las religiones.

ches de Hegel[5]. «Kant tiene perfectamente razón: de un concepto yo no puedo concluir la existencia. (Kant) merece sólo desprecio, como si con eso dijese algo de particular y quisiese hacer un reproche a la razón. La cosa se entiende por sí misma. La razón no puede transformar un objeto abstracto en un objeto de los sentidos. La prueba de la existencia de Dios trasciende los límites de la razón: exacto; pero en el mismo sentido en que el ver, el oír, el oler, trascienden los límites de la razón»[6]. La existencia, se trate de Dios o de cualquier otra cosa, es un hecho exterior que es en sí independiente de los sentimientos y de los pensamientos. Por tanto, en este punto Kant tenía razón. Y la contradicción consiste, entonces, en que la existencia de Dios tiene la «realidad» *(Wesen)* de una existencia empírica o sensible sin tener, sin embargo, la *verdad* de la misma: la existencia de Dios es en sí asunto de experiencia, y sin embargo no es en sí objeto de la experiencia. El *ateísmo* es la consecuencia de esa contradicción: una conclusión ciertamente obvia según la premisa de Feuerbach de que la existencia es un hecho puramente sensible, como las cosas, pues —para el teísta— Dios ciertamente no es algo sensible. Feuerbach supone que el teísta acepte su mismo punto de partida.

Una contradicción igualmente evidente se manifiesta en el conocimiento por revelación, donde se pretende que es Dios mismo el que habla al hombre: pero si quiere ser escuchado y entendido por el hombre, Dios debe ponerse al nivel humano y, por tanto —he aquí la contradicción—, la revelación muestra que Dios piensa (con, en) pensamientos humanos, que Dios es «... determinado por la idea del hombre, que sus pensamientos nacen de la reflexión sobre la naturaleza humana, que,

---

[5] Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 592 ss., B 620 ss.; HEGEL, *Enzyklop.*, especialmente § 193.

[6] *La esencia del cristianismo*, II, c. 21; *S. W.*, VI, p. 242; Schuffenhauer I, p. 313.

por tanto, se trata subjetiva y objetivamente de pensamientos humanos». Por eso, «... en la revelación el hombre es determinado por sí mismo..., o sea la revelación es solamente la autodeterminación del hombre»[7]. Hablando de la especulación sobre Dios, tal y como se encuentra especialmente en la filosofía hegeliana, dice que en ella «la conciencia que el hombre tiene de Dios es la conciencia que Dios tiene de sí»[8]: pero entonces, ¿la conciencia humana no es también conciencia divina? ¿No es esto un absurdo y una contradicción? La salvación de la religión intentada por Hegel, se convierte en su ruina. Otro tanto hay que decir del misterio de la Trinidad, el arquetipo de la dialéctica hegeliana, pero que en realidad es el conflicto incurable entre fantasía y razón: es la primera la que imagina las tres Personas, mientras la segunda las reduce a unidad (de esencia). La Trinidad empuja al hombre a pensar lo opuesto de lo que imagina y a imaginar lo opuesto de lo que piensa[9].

Feuerbach ya está en condiciones de hacer el balance: el contenido objetivo de la religión, el ser o la esencia *(Wesen)* de Dios, se disuelve en simples contradicciones. Pero lo mismo sucede con su contenido subjetivo, que, por una parte, está constituido por la fe *(Glaube)* y el amor *(Liebe)*, y por otra, en cuanto fe y amor se exteriorizan en un culto, en los sacramentos del *Bautismo* y de la *Cena* que son los dos únicos sacramentos y corresponden a la fe y al amor. La «contradicción» en los sacramentos se ve fácilmente en la doble y opuesta naturaleza que se atribuye, por ejemplo,

---

[7] *La esencia del cristianismo,* II, c. 22; *S. W.*, VI, p. 249; Schuffenhauer II, p. 320.

[8] «Die *Hegel'sche* spekulative Lehre *das Bewusstsein des Menschen von Gott zum Selbstbewusstsein Gottes macht»* (*La esencia del cristianismo,* I, c. 24; *S. W.*, VI, pp. 273 y 278; Schuffenhauer II, pp. 348 y 354).

[9] *La esencia del cristianismo,* II, c. 25; *S. W.*, VI, p. 289; Schuffenhauer II, p. 356.

al agua del bautismo: ésta es y debe ser agua natural, pero a la vez es agua sobrenatural porque tiene efectos sobrenaturales —llegar a ser hijos de Dios— que el agua no posee por sí misma, sino como órgano e instrumento del Espíritu Santo. Se puede decir lo mismo sobre el pan y el vino de la Eucaristía [10], que llegan a ser el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Pero para los sentidos el pan permanece pan y el vino, vino: sólo con la fe, creyendo en un milagro —como ocurría ya con los efectos del agua del bautismo— esas sustancias «se transforman» en divinas: es decir, para Feuerbach, con la imaginación.

Con esto hemos llegado a la contradicción de las contradicciones, a la fuente de todas las contradicciones de la religión, que es la confusión y la oposición entre fantasía y razón que Feuerbach expresa con la tosca claridad que lo distingue: «La fe es *la potencia de la imaginación* que transforma lo real en irreal y lo irreal en real: la contradicción directa con la *verdad de los sentidos,* con *la verdad de la razón.* La fe niega lo que la razón afirma y afirma lo que la razón niega» [11].

Pasemos ahora al *punctum dirimens,* es decir, a la conexión-contradicción entre la fe y el milagro que Feuerbach expone en la primera parte y con la que

[10] Feuerbach no ve diferencia sustancial alguna entre la doctrina católica y la luterana acerca de la Eucaristía. *(La esencia del cristianismo,* II, c. 26; *S. W.,* VI, p. 293; Schuffenhauer II, página 371).

[11] Este es el principio interpretativo de Feuerbach que reduce la religión y toda la concepción de los dogmas religiosos, en cuanto expresan la fe en una trascendencia y en una vida futura, a «ilusión» ingenua e irreal. Por eso Feuerbach habla de «... una fuerza de representación de la fe *(Einbildungskraft des Glaubens),* que transforma las puras apariencias, la existencia emotiva *(gemütliche)* imaginando en verdad y realidad así el objeto real en sí, es decir, según verdad, el objetivo real es sólo de la materia natural» *(La esencia del cristianismo,* P. I, capítulo 26; *S. W.,* VI, p. 291; Schuffenhauer II, p. 372).

concluye la segunda[12]: para el que, como Feuerbach, había sido educado en un ambiente luterano, el problema de la fe se concentra en el milagro. Hay ante todo una pertenencia recíproca entre fe-oración-milagro en la que se actúa el círculo viviente de la religión: Feuerbach pone la fuerza de su crítica en esta pertenencia, pero se verá con facilidad que justamente en ella naufraga su sensualismo; y el naufragio es inmensamente irónico, porque, como diremos en seguida, para no admitir la realidad del milagro, Feuerbach niega la verdad de los sentidos y de la experiencia inmediata que hasta ahora había celebrado como la principal (¡la única!) fuente y certeza de verdad.

Ante todo, la fórmula de la pertenencia: «La fe en el poder de la oración —y la fe es una *verdad religiosa* sólo allí donde a la oración se le atribuye un poder y, precisamente, un poder sobre los objetos— es idéntica a la fe en el poder milagroso, y la fe en el milagro es idéntica con la esencia de la fe en general»[13].

La demostración procede, como es costumbre de Feuerbach, por simplificaciones ascendentes. En primer lugar, conexión entre fe y oración: sólo la fe reza, sólo la oración de la fe tiene eficacia. Después, la conexión entre fe y milagro: en efecto, ¿qué es la fe si no la segura certeza de la realidad, o incondicionada validez

---

[12] Feuerbach en el 1839 había escrito un amplio estudio sobre el milagro (*Ueber das Wunder, S. W.*, VII, pp. 1-41), en el que anticipa la «explicación psicológica» (*das Wunder ist nur ein Phantasieobjekt*, p. 25), pero de forma todavía tosca, como cuando habla de una simple «explicación natural» o describe la fantasía como «... el ángel del corazón, el cielo en la tierra, el espejo del mundo según su correspondencia con los deseos del hombre» (p. 30 y s.).

[13] «Der Glaube an die Macht des Gebets —und nur da, wo dem Gebete eine Macht über die Gegenstände ausser dem Menschen zugeschrieben wird, ist noch das Gebet eine *religiöse Wahrheit*— ist eins mit dem Wesen des Glaubens überhaupt» (*Das Wesen des Christentums*, I, c. 14; *S. W.*, VI, p. 151; Schuffenhauer I, p. 206).

y verdad de lo subjetivo en contraste con los límites de la naturaleza y de la razón? Por tanto, el objeto característico de la fe es el *milagro: fe es fe* (del) *en el milagro, fe y milagro son absolutamente inseparables.* Lo que el milagro (es decir, la virtud milagrosa) es *objetivamente,* lo es la fe *subjetivamente.* La fe es el milagro del espíritu, el milagro del sentimiento que se objetiva en el milagro exterior. Para el creyente, *nada es imposible para la fe,* y sólo esta *omnipotencia* de la fe realiza el milagro. La esencia de la fe es, por tanto, la ilimitación del sentimiento, y en consecuencia, supera los límites de la naturaleza y las dudas de la razón; más aún, se pone en contraste con las leyes de una y otra para superarlas y para superarse. Sin embargo es una pretensión del todo vana, porque la fe, como tantas veces se lee en *La esencia del cristianismo,* es pura subjetividad y, por tanto, continuo intercambio o confusión de lo subjetivo con lo objetivo: la fe en Dios no es más que la fe en la divinidad del hombre. El *argumentum princeps* de este cambio o camuflaje, en el que habrían incurrido todas las religiones y la mayor parte de las filosofías, es el siguiente: «Si crees que Dios existe, crees que nada se te puede oponer, pero entonces tú te crees Dios... Diciendo que Dios es un ser para ti, tú mismo proclamas que Dios es tu propio ser» [14]. Sólo que —observemos— ningún creyente auténtico ha pensado jamás que la fe sea una varita mágica que haga desaparecer de la vida todos los obstáculos y nos libre de sus dificultades; la experiencia muestra más bien que el creyente encuentra penas y sufrimientos de todo género y que la fe, aunque puede ayudar a soportarlas, muchas veces —por la situación del creyente en un mundo que no cree y que se opone a propósito al dogma y la moral cristianas— las agudiza y aumenta.

---

[14] *La esencia del cristianismo,* I, c. 14; *S. W.,* I, p. 153; Schuffenhauer I, p. 209.

Y esto abre la discusión sobre la esencia del *milagro*, de la directa y unívoca relación entre fe y milagro: la tesis es que el milagro, como la misma fe, es obra de la imaginación. La fe, en efecto, es sentimiento, deseo de superarse, como lo es la misma religión, cuyo acto constitutivo es la fe; así la fe realiza o mejor «reifica» lo que el hombre desea...; por ejemplo, desea ser inmortal y no acabar con la muerte, desea un mundo en el que reine la justicia, desea una vida diversa de la presente, de perfecta e ininterrumpida felicidad..., y he aquí que surgen en la conciencia los dogmas de la inmortalidad, de la existencia de Dios, de la bienaventuranza eterna. Pero el creyente tiene la garantía de esta verdad no en sí mismo, sino en Dios que es para él el Ser mismo, y por eso máximamente objetivo, no una fantasía de su imaginación sino el creador del cielo y de la tierra con su omnipotencia; por tanto, Dios les supera y puede interferir, cuando quiera, modificando el curso de las leyes de sus fenómenos. Y esto se llama milagro.

Para Feuerbach el milagro es un objeto esencial del cristianismo, es un contenido esencial de la fe y lo define así: «Un deseo realizado de algo que supera la naturaleza» [15]. La tesis es: «El milagro es una cosa de la imaginación, y precisamente por eso corresponde también al sentimiento, puesto que la fantasía es la actividad correspondiente al sentimiento» [16]; de forma que «... *del sentimiento nace el milagro y al sentimiento retorna*» [17]. Y ahora veamos su explicación: el milagro se distingue de los otros eventos naturales por el

[15] *«Ein verwirklichter supranaturalistischer Wunsch (La esencia del cristianismo*, I, c. 14; *S. W.*, VI, p. 155; Schuffenhauer I, página 211; la cursiva es de Feuerbach).

[16] *La esencia del cristianismo, loc. cit.; S. W.*, VI, p. 158; Schuffenhauer II, pp. 214 y ss.).

[17] *«Aus dem Gemüte entspringt das Wunder auf das Gemüt geht es wieder zurück» (La esencia del cristianismo, loc. cit.; S. W.*, VI, p. 159; Schuffenhauer I, p. 214).

«modo» en que sucede: es decir, ocurre del modo más deseable, al instante como quiere el deseo, sin encontrar obstáculos. Con este concepto de que «la actividad milagrosa» *(Wundertätigkeit)* es una actividad natural que difiere de las demás sólo en el modo de actuar y no en el efecto, esa actividad es para Feuerbach sólo la fantasía o imaginación. El *poder del milagro* no es, por tanto, más que el *poder de la imaginación.* Pero ¿es verdad esto? ¡Ojalá bastase primero el *deseo* y después el acto de la *imaginación* para obtener el milagro! ¡Ojalá el milagro sucediese al instante, apenas el hombre formula su deseo! Los hechos, la observación de los hechos, desmienten este montón de palabrería que tienen por único fundamento, no la realidad, sino el prejuicio. Afirmar que el milagro es obra del sentimiento [18] y de la fantasía no tiene sentido: Feuerbach dice bien cuando afirma que «el hecho de que los enfermos se curen no es un milagro; pero que sanen inmediatamente por un simple gesto de mando, es en esto en lo que consiste el misterio del milagro». Feuerbach considera también el milagro de la resurrección de Lázaro, que es algo más que un efecto superior sólo *quoad modum:* la capacidad de obrar la resurrección de la muerte de modo instantáneo, como lo hizo Cristo, o por momentos sucesivos, como hicieron Eliseo y San Pablo, es trastocar las leyes de la naturaleza, introducir principios y fuerzas nuevas, que la muerte había destruido. Cuando Feuerbach afirma que la actividad milagrosa se distingue de la común realización del fin, porque realiza el fin sin los medios *(ohne Mittel),* admite de manera implícita que esa actividad es de una naturaleza completamente especial, que no se reduce en absoluto a la «potencia de la imaginación»; y si es verdad que «efectúa la unidad inmediata del deseo y de su

[18] Feuerbach ha permanecido fiel a esta concepción hasta el fondo, como se puede ver en el epílogo de la *Theogonie* *(S. W.,* IX, p. 364).

cumplimiento», lo efectúa en la realidad y no con la imaginación y en la imaginación: Lázaro resucitó vivo y sano y se sentó a la mesa entre los comensales[19]. La explicación de Feuerbach es ridícula y (¿quizá?) de una total mala fe. Es éste el sentido de la auténtica razón que está en la base de todas sus contorsiones. La razón única es muy simple y Feuerbach se resigna finalmente a decirla: «Para la razón el milagro no tiene sentido, es impensable, impensable como un hierro de madera, como un círculo sin circunferencia»[20]. Y en el período precedente: «un círculo (no en línea curva sino) en línea recta —que es la línea más breve— es la imagen (¡sic!) del milagro». Tratemos de degustar *in vivo* el refinamiento (que en el fondo no lo es tanto) de tanta (¡ésta sí!) idiotez. *Si* (todo depende de este *si)* el milagro es inconcebible, si es absurdo... ¡entonces no es posible! Pero el milagro no tiene necesidad de ser concebible: para los enfermos que se curan, para los muertos que resucitan, y para cuantos están interesados en su curación y resurrección, lo importante es *el hecho* y no la explicación, la realidad y no la teoría. Feuerbach en cambio escribe: «Antes de sostener la posibilidad de que un milagro pueda suceder, muéstrese si es posible pensar el milagro, es decir, si *lo impensable es pensable*». Pero, por favor, ¿desde cuándo es necesario que para que suceda un hecho y sea después reconocido como sucedido, haya que tener el salvaconducto del pensamiento humano? Ningún hecho impresiona más, como hecho, que un milagro, justamente porque supera las leyes de la naturaleza: por

---

[19] Cfr. *Ioann.*, 12, 2.

[20] «Das Wunder ist für die Vernunft sinnlos, undenkbar, so undenkbar als ein hölzernes Eisen, ein Kreis ohne Peripherie» *(loc. cit.; S. W.*, VI, p. 157; Schuffenhauer I, p. 213). Es probable que Heidegger se haya inspirado en este texto para su definición de la filosofía cristiana: «Eine christliche Philosophie ist ein hölzernes Eisen und ein Missverständnis» *(Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, p. 5).

esto se impone por sí y si no entra en el conocimiento ordinario del pensamiento, corresponde al pensamiento ponerse al día y rectificar porque el hecho es de naturaleza superior y, por tanto, también el pensamiento debe ascender a una esfera más alta. Si alguien se niega a hacerlo, debe callar no negar; y si niega, peor para él porque termina en el ridículo. En efecto, ¿por qué el milagro sería impensable? Feuerbach no lo ha demostrado; más aún, parecía admitirlo en vía de hipótesis de hecho, aunque después, explicándolo, ha terminado por negarlo. Lo ha negado porque precedentemente había negado la existencia de Dios (reducido a objeto de la fantasía y del sentimiento), que es por tanto (¡!) la causa propia del milagro.

Tanto más el milagro se convierte en un obstáculo para Feuerbach cuanto más había puesto el criterio de verdad en los sentidos, en la experiencia sensible: y el milagro es y sigue siendo una realidad sensible verificable en los datos de la experiencia inmediata: que Spinoza, Kant, Fichte, Hegel... no acepten los milagros, se puede comprender, porque los milagros pertenecen a la esfera de la inmediatez, mientras para estos filósofos citados, el milagro está en la esfera de la mediación, o sea del *a priori;* pero no se comprende en Feuerbach, que, con tal de huir de la evidencia de la conclusión, «inventa» otro juego. Incluso el estilo llega a ser divertido: «Lo que causa en el hombre la imaginación (¡sic!) de la pensabilidad del milagro es que el milagro se representa (¡sic!) como un acontecimiento *sensible* y el hombre se engaña mediante la razón, entre las contradicciones de las representaciones sensibles que se entrometen» [21]. Y explica que cuando el agua se convierte en vino, para el taumaturgo no hay ninguna diferencia entre el agua y el vino, y el milagro no significa más que esto: «el agua es vino, o sea, afir-

---

[21] *La esencia del cristianismo*, c. 14; *S. W.*, VI, p. 158; Schuffenhauer, I, p. 214.

ma la unidad de dos predicados o sujetos que se contradicen de modo absoluto». ¡De ninguna manera! El agua era agua y ha pasado a ser vino, y los sentidos de los comensales de Caná[22] han dado claro testimonio y el mayordomo se ha congratulado expresamente con el esposo por la excelencia del vino y el evangelista apela al testimonio de los siervos que habían llenado las seis tinajas de agua (*Ioann.*, 2, 10). El cambio ocurre allí dentro, en las tinajas, en el agua allí contenida, no en la cabeza de los siervos o del mayordomo o del esposo o de los convidados a los que no les ha pasado en absoluto por la cabeza pensar que el agua fuese vino o viceversa: de estos atrevimientos son capaces sólo Feuerbach y los filósofos alemanes, sus maestros... Hubiese sido mejor —es decir, más psicológico según la praxis del rechazo humano— acusar a los autores sagrados, Moisés, Cristo, los Apóstoles, de falsedad e impostura y aceptar por verdadero el bandolerismo literario de sus adversarios.

Feuerbach es un escritor lleno de sorpresas que dejan con demasiada frecuencia con la boca abierta. ¿Cómo se puede afirmar a la vez que «con el cristianismo el hombre perdió el sentido y la capacidad de ensimismarse con el pensamiento en la naturaleza, con el universo», y añadir seguidamente que «mientras existía el *cristianismo verdadero, no hipócrita, no mistificado y sin prejuicios, mientras el cristianismo fue una verdad práctica y vivida*, entonces sucedían milagros, milagros reales»? ¿Y después (¡peor!) añadir todavía la observación de que «... donde suceden milagros, todo se pierde en las nieblas de la fantasía y del sentimiento, que la fe en los milagros del pasado es el primer paso hacia la incredulidad»? Pero ¿el milagro es o no un hecho objetivo? ¿Es un hecho que cae bajo los sentidos y que admite una verificación de testimonios y de expertos (médicos, científicos...)? Desde el punto de vista

---

[22] *Ioann.*, 2, 9 y ss.

existencial se podría decir que el milagro es el hecho más objetivo: nada como el milagro —el paso con frecuencia repentino e instantáneo de un peligro grave, de una enfermedad grave a la salud, e incluso de la muerte a la vida— se impone más en la realidad, tanto para quien es el sujeto beneficiado como para quienes son los testimonios estupefactos. La explicación psicológica[23] de Feuerbach no es una explicación, sino una simple negación del hecho: ¿pero acaso se pueden negar los hechos que suceden a la luz del sol?, ¿los puede negar justamente un sensista? Los mismos fariseos no queriendo reconocer a Cristo atribuían sus milagros al poder de Belcebú: pero si Feuerbach admitiese Belcebú, el adversario de Dios, debería admitir a Dios mismo.

Esta curiosa lógica de explicar *idem per idem* es la idea madre de todo el capítulo sobre «el misterio de la fe y del milagro». En una importante nota comentando la resurrección de Lázaro, Feuerbach recoge una excelente reflexión de Lutero: «El mundo entero no puede resucitar un muerto, pero a Nuestro Señor Jesucristo no sólo no le es imposible, sino que no le cuesta ningún *esfuerzo* o *fatiga*... Cristo ha hecho un milagro semejante para darnos un testimonio y una señal de que El puede y quiere salvarnos de la muerte. No lo hace siempre y para cada uno. Basta que lo haya hecho algunas veces; la resurrección para los otros hombres se pospone al Juicio universal». Y ahora el comentario del filósofo, y juzgue el lector de su fidelidad al texto de Lutero: «El significado positivo esen-

[23] Feuerbach la vuelve a usar en la conclusión del capítulo para desembarazarse del milagro: «Que estos milagros hayan sucedido o deban suceder a la vista de enteras multitudes, no es una objeción válida...», porque «ninguno estaba en sí, todos estaban llenos de representaciones y sensaciones exaltadas y sobrenaturalistas...» (*S. W.*, VI, p. 161; Schuffenhauer I, p. 218). ¿En serio? ¿También los enemigos de Cristo que lo espiaban y le ponían los ojos encima para cogerlo en algún fallo?

cial del milagro es, por tanto, que el ser divino no es más que el ser humano. Los milagros atestiguan y contradicen la doctrina. ¿Qué doctrina? La de que Dios es un Salvador de los hombres, el que salva de toda angustia». Pero los milagros hacen referencia a Cristo mismo, Cristo obró los milagros para atestiguar su personal origen y misión divina, su filiación con el Padre. Y ahora la conclusión de Feuerbach que *repite* la premisa: «O sea (Dios) es un ser que corresponde a los deseos del hombre, por tanto *(also)* un ser humano. Luego lo que el Hombre-Dios expresa con palabras, lo demuestra el milagro como experiencia visible»[24]. Pero el hecho es que (en el milagro y en la fe que lo provoca) existe una conexión real de efecto a causa entre el suceso milagroso y la acción de Cristo, y éste es el nudo crucial: no es el deseo del hombre el que obra el milagro, sino sólo (¡en último caso!) el que lo pide. Si bastase pedir para tener —sobre todo para quien está oprimido por desgracias o está incluso... muerto— no habría nunca más ni hospitales ni cementerios.

---

[24] *La esencia del cristianismo, loc. cit.; S. W.*, VI, p. 156; Schuffenhauer I, p. 213. En una breve nota al final del capítulo, Feuerbach llega a admitir a regañadientes, aunque con términos ambiguos, que «... es posible que algunos milagros hayan realmente tenido originalmente la causa *(Grund)* en un fenómeno físico o fisiológico» *(S. W.*, VI, p. 182; Schuffenhauer I, página 218). En su origen, la causa del milagro es la intervención extraordinaria de Dios y del Hombre-Dios; las causas segundas (cuando las hay) obran sólo como consecuencia, es decir, como «efectos» de esa intervención. Feuerbach termina excusándose (!): «Pero aquí nos interesa sólo el *significado religioso* y la génesis del milagro», es decir, la «explicación psicológica» de que el milagro es una ilusión creada por la fantasía y por el sentimiento.

VII

COMPENDIO DE LOS PUNTOS CAPITALES DE «LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO»

En un amplio anexo *(Anhang)* a *La esencia del cristianismo* titulado: *Erläuterungen-Bemerkungen-Belegstellen* (explicaciones-observaciones-textos justificativos), Feuerbach ha repensado y condensado en fórmulas breves[1] la materia de la obra entera. Las recogemos aquí, tanto por el esfuerzo de precisión que revelan, como para completar nuestra exposición que se ha debido concentrar sobre problemas e ideas fundamentales en su coherencia: bajo este aspecto el escrito merecería

[1] *S. W.*, VI, pp. 336 y ss.; Schuffenhauer II, pp. 423 y ss. Se indica como fecha de composición el 1845 (cfr. *Zeittafel*, de H. M. Sass, en *S. W.*, XI, p. 335. En la enumeración de la edición Schuffenhauer llegan a 25. Nuestra traducción se ha limitado en general al texto de las proposiciones y omite todos los textos justificativos, que se toman en su mayoría de autores sacros y profanos, entre los cuales destacan Tomás de Aquino (que es el primero que se presenta en el comentario de la proposición I y es, después de Lutero, el más citado), Ambrosio, Ugo Grozio, Agustín, Bernardo, Boecio, Arnobio, Lactancio, Lutero, Orígenes, Petavio, etc. En la traducción, el término constante *Wesen* está traducido habitualmente como «esencia». Se indican también las páginas de la edición de Schuffenhauer.

un estudio aparte que excede al proyecto del presente trabajo[2].

1. La conciencia del Ser infinito no es más que la conciencia del hombre de la infinitud de su esencia, o sea: en el Ser infinito, en el objeto de la religión, el objeto del hombre es solamente su propia esencia infinita. (...) En la esencia infinita es objeto *como esencia*, para mí como sujeto, lo que es un predicado, una propiedad de mí mismo. La esencia infinita no es más que la infinitud del hombre personificada, Dios no es más que la deidad o divinidad del hombre representada como una esencia (p. 423).

2. La infinitud psicológica de la esencia humana es el fundamento de la infinitud teológica, o sea, metafísica. La inmensidad, la existencia no limitada en el tiempo y en el espacio, la omnipresencia de Dios es la omnipresencia y la inmensidad de la imaginación y la representación humana hecha sensible (p. 426).

3. La esencia infinita o divina es la esencia espiritual del hombre que está sin embargo separada del hombre y representada como un ser subsistente. Dios es espíritu, significa en verdad: el espíritu es Dios. Como el sujeto, así el objeto; como el significado, así el objeto. Dios —como esencia abstracta, es decir separada, no sensible— no es objeto de los sentidos; por tanto, es sólo un ser[3] de razón, no es más que la razón hecha objetiva como esencia divina (pp. 426 ss.).

4. Dios no es este o aquel espíritu, el mío o el tuyo: El es *el* espíritu, que, a su vez, es pensado, representado como espíritu individual, singular subsistente. Dios es en general el concepto del género y precisamen-

---

[2] Las proposiciones están impresas en el original en caracteres espaciados: nosotros las reproducimos con caracteres ordinarios. Estas proposiciones también están recogidas en el texto fundamental (aunque abreviado aquí y allá) por A. KOHUT, *Ludwig Feuerbach*, Leipzig 1909, pp. 178-180

[3] Feuerbach escribe siempre *Wesen*.

te el concepto individualizado o personificado del género: el género que se piensa que existe como género en la distinción de los individuos. Dios es el conjunto de todas las realidades[4], significa: Dios es el conjunto de todos los géneros y de todos los conceptos genéricos (p. 431).

5. Dios no es un ser fisiológico o cósmico, sino psicológico. Quien no introduce ningún Dios en la naturaleza, tampoco extrae ninguno de ella. Las pruebas de la existencia de Dios son solamente las pruebas de la ignorancia (de Dios) y de la arrogancia del hombre, con las que transforma los límites de su cabeza en límites de la naturaleza (...) Por tanto, la fe en un origen sobrenatural de la naturaleza solamente se funda en la fe en la sobrenaturalidad del hombre (pp. 437, 440).

6. La naturaleza, el mundo, no tiene ningún valor, ningún interés para los cristianos. El cristiano piensa sólo en sí mismo, en la salvación de su alma o, lo que es lo mismo, en Dios. (...) El Cristianismo verdadero y religioso no tiene en sí ningún principio de cultura científica y material. El fin práctico del cristiano es únicamente el cielo, la realización de la salvación del alma, pero el fin y el objeto teórico del cristiano es únicamente Dios como el ser que es idéntico a la salud de su alma (pp. 443 ss.).

7. En la religión el hombre se tiene por fin a sí mismo, o sea, es él mismo como objeto, es decir, objeto como fin de Dios. El misterio de la Encarnación es el misterio del amor de Dios por el hombre, el misterio del amor de Dios, pero (como) misterio del amor del hombre por sí mismo. Dios sufre —sufre por mí—: éste

[4] Aquí Feuerbach cita a Francisco de Ferrara *(Ferrariensis)*, que en su comentario a la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás explica el texto tomista: «Divina essentia est per se singulariter existens et in seipsa individuata» (lib. I, c. 21 *amplius)*, con: «Deus est deitas» y «Deus est ipsum esse abstractum» (p. 432).

es el supremo autogoce, la suprema certeza de sí del ánimo (*Gemüt*, sentimiento) humano (pp. 444 ss.).

8. Porque Dios sufre, así también el hombre debe, a su vez, sufrir. La religión cristiana es la religión del sufrimiento. Aquí sigue una importante precisión: si la religión cristiana es señalada como la religión del sufrimiento, esto vale naturalmente sólo para el Cristianismo de los antiguos cristianos extraviados (*verirrten*). Ya el Protestantismo negó la Pasión (*Leiden*) de Cristo como principio moral. En este sentido, la diferencia entre Catolicismo y Protestantismo es profunda puesto que el Protestantismo reducía el mérito (*Verdienst*) a sentimiento de sí (*Selbstgefühl*), mientras el Catolicismo mantenía la compasión (*Mitgefühl*) también de la Pasión de Cristo como precepto y ejemplo de la vida (páginas 447 ss.). El final es de estilo kierkegaardiano: «No podemos maravillarnos, por tanto, si los cristianos de hoy no quieren saber nada de la Pasión de Cristo» (página 449). Pero, entonces ¿por qué ha tachado de «extraviados» a los primeros cristianos?

9. El misterio de la Trinidad es el misterio de la vida social y comunitaria, el misterio del yo y tú (...). Dios es en sí un ser triple, en tres personas, significa que Dios no es una esencia metafísica abstracta, espiritual, sino una esencia física. El punto central de la Trinidad es el Hijo, puesto que el Padre es sólo Padre para el Hijo, pero el misterio de la generación es un misterio de la naturaleza física. El Hijo es el deseo de la sensibilidad, del corazón, satisfecho en Dios: en efecto, todos los deseos del corazón, también el deseo de un Dios personal y el deseo de una bienaventuranza celestial, son deseos sensibles, sí, deseos sensibles; en efecto, el corazón es esencialmente materialista, se satisface sólo si la cosa es objeto de la vista y del sentimiento (pp. 450 y 451).

10. La creación de la nada expresa la no divinidad, la irrealidad (inesencialidad), la nulidad del mundo. La nada de la que ha sido creado el mundo, es su

propia nada. Creado es, en efecto, aquello que alguna vez no ha sido, que luego no será, lo que por tanto puede no ser y que nosotros podemos pensar como no existente: en pocas palabras, lo que no tiene en sí mismo la razón *(Grund)* del propio ser, lo que no es necesario (página 457).

11. La creación tiene un sentido y un fin sólo egoísta (...). El hombre concibe a Dios como creador del mundo para *erigirse a sí mismo* como fin y señor del mundo. Esto se prueba también con el ejemplo de que la conciencia de Dios no es más que la autoconciencia del hombre, que Dios es sólo *in abstracto,* en el pensamiento, lo que el hombre es *in concreto,* es decir, en la realidad (pp. 460 ss.). Cualquiera puede ver, bajo el punto de vista antropológico, la contradicción patente entre estas tesis y la precedente sobre la creación.

12. La Providencia es la conciencia religiosa que tiene el hombre de su diferencia con respecto a los animales, a la naturaleza en general (...). La Providencia general, la Providencia que se extiende a los seres tanto racionales como irracionales, que no distingue a los hombres de los pájaros del aire y de los lirios del campo, no es más que la naturaleza personificada, dotada de inteligencia, una representación que se puede tener *sin religión* (...). Quien pierde la religión, la fe *en sí mismo,* la fe en los hombres, la fe en el significado infinito del propio ser, pierde la providencia (páginas 461 y 463).

13. La negación de la Providencia es la negación de Dios (...). Y aquí Feuerbach encuentra de nuevo su principio fundamental: en efecto, la Providencia es para él la prueba irrefutable, evidentísima, de que en la religión, el ser de Dios no es más que el ser del hombre, de que el secreto de la teología es la antropología *(das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie).* El contenido, la sustancia del ser infinito es el ser finito (...). La Providencia se identifica con el poder de los milagros, con la libertad sobrenatural de la na-

turaleza, con el dominio de capricho sobre la ley (...). La omnipotencia de la Providencia es la omnipotencia del sentimiento humano que se desvincula de todas las determinaciones y leyes de la naturaleza. Esta omnipotencia la realiza la oración. La oración es omnipotente (...)[5]. En la oración el hombre es el principio activo, determinante, Dios es el principio pasivo, determinado (páginas 466-471).

14. La fe es la libertad y felicidad del sentimiento en sí mismo. La libertad que en este sentimiento se activa y se objetiva; la reacción del sentimiento contra la naturaleza es el capricho de la fantasía. Los objetos de la fe, por tanto, contradicen necesariamente a la naturaleza, contradicen a la razón como a lo que presenta la naturaleza de las cosas (...). Por tanto, el objeto esencial de la fe es el milagro, no el milagro sensible común que es también objeto de los ojos desvergonzados de los curiosos y de los incrédulos:. en general, no el fenómeno *(Erscheinung)*, sino la esencia del milagro; no el hecho *(Faktu)*, sino el poder milagroso; el ser que el milagro opera es creído y manifestado en el milagro. El milagro es el *terminus technicus* de la fe (páginas 472-478). Pero hay que responder que no es así en absoluto: el objeto esencial de la fe es el «misterio» de Dios (Trinidad) y del Hombre-Dios, el milagro es a la vez prueba y objeto de la fe.

15. La Resurrección de Cristo es la inmortalidad personal, es decir, carnal, como un hecho sensible e indudable (p. 478). En efecto, según San Pablo, porque Cristo ha resucitado, también nosotros resucitaremos (I *Cor.* 15, 20 ss.).

16. El Cristianismo ha transformado al hombre en un ser *(Wesen)* extramundano, sobrenatural (p. 479). En efecto, el hombre ha sido creado a imagen de Dios y

---

[5] La expresión es de Lutero, como recuerda el mismo Feuerbach *(S. W.*, VI, p. 369; Schuffenhauer II, p. 477).

deviene con la gracia partícipe de la vida y felicidad eterna con Dios.

17. El celibato y el monaquismo —naturalmente sólo en su significación y forma originaria y religiosa— son fenómenos sensibles, consecuencias necesarias de la esencia sobrenatural y extramundana del cristianismo. Aparece aquí una vez más la diferencia entre el paganismo y el Cristianismo. El pagano se olvida de sí en favor del mundo, el cristiano olvida el mundo en favor de sí. Así como el pagano identifica su fin *(Untergang)* con el fin del mundo, así también identificaba su retorno e inmortalidad con la inmortalidad del mundo... luego los cristianos esperaban el fin del mundo, puesto que la religión cristiana no tiene en sí ningún principio de desarrollo cósmico (...). Quien tiene *en sí* el principio de inmortalidad, quita el principio del desarrollo histórico. Los cristianos esperan, según Pedro, cielos nuevos y una tierra nueva (II *Petr.* 3, 13). Pero con esta tierra cristiana, ultraterrena, se cierra para siempre el teatro de la historia, ha llegado el *fin* del mundo real (páginas 480-485).

18. La virginidad inmaculada es el principio de la salvación, el principio del nuevo mundo cristiano (...). El secreto *(Geheimnis)* del pecado original es el secreto del placer sexual. Todos los hombres son concebidos en pecado, porque son concebidos con el gozo y el placer sensibles, naturales. El acto de la generación, como acto de placer sensible, es un acto pecaminoso. El pecado se propaga desde Adán hasta nosotros, porque la propagación es un acto de generación natural. Este es también el misterio del pecado original cristiano. Por esto (en la proposición 23) observa que quien habla contra la castidad, habla también contra la fe, y lo que habla a favor de la fe habla también a favor de la castidad (Schuffenhauer II, p. 519). Pero el Cristianismo no ha hecho del celibato una ley, como más tarde para los sacerdotes. Pero justamente por eso, porque la castidad o más bien la renuncia al matrimonio y a los

placeres del sexo es la virtud suprema, la más excelsa y sobrenatural, la virtud celeste por excelencia κατ'ἐξοχήν no puede y no debe ser abajada a objeto de un deber común: supera la ley, es la virtud de la gracia y libertad cristianas (pp. 485-489). Pero hay que responder que el primer pecado, según Santo Tomás, ha sido un acto de orgullo y de desobediencia, no de sensualidad o de desorden de los sentidos, que ha sido sin embargo la consecuencia el *(fomes concupiscentiae)*.

19. El cielo cristiano es la verdad cristiana. Lo que se excluye del cielo, se excluye del Cristianismo. En el cielo el cristiano está libre de aquello de lo que aquí desea liberarse, libre del instinto sexual, libre de la materia, libre de la naturaleza en general (p. 494). Ciertamente, el cristiano en el cielo será partícipe de la vida misma de Dios.

20. Lo que la fe niega en el más acá, en la vida terrena, lo afirma en el cielo, en la vida del más allá; lo que el hombre renuncia aquí lo recupera en el más allá cien veces (más). Aquí existe la negación, allí la afirmación del cuerpo. Aquí la cosa principal es la separación del alma del cuerpo, allí la reunificación del alma con el cuerpo (p. 497). En la vida eterna, en cambio, según el Nuevo Testamento, el cuerpo será hecho partícipe de la felicidad espiritual del alma.

21. La contradicción en los Sacramentos contiene la contradicción de naturalismo y sobrenaturalismo. Feuerbach examina los dos sacramentos de la Iglesia luterana, el bautismo y la eucaristía. El significado del bautismo no es la virtud *(Kraft)* natural del agua, sino más bien la virtud natural omnipotente de la Palabra de Dios, la cual transforma el agua en un sacramento y mediante esta materia se comunica de modo sobrenatural admirable al hombre (...). Lo mismo que del agua en el bautismo, dígase del pan y del vino en la eucaristía, también para los católicos, aunque aquí la sustancia del pan y del vino en virtud de la omnipotencia se destruye (...). Por lo demás, la transustanciación ca-

tólica, la transformación «real y física de todo el pan en el cuerpo de Cristo» no es más que una continuación lógica de los milagros del Antiguo y Nuevo Testamento (pp. 499-501).

22. En el Cristianismo, dogmática y moral, fe y amor, se contradicen. Ciertamente el objeto de la fe es Dios; en sí es el concepto místico de la humanidad —el padre común de los hombres—, el amor de Dios en cuanto es amor místico por los hombres. Pero Dios no es solamente el ser común, es también un ser particular y personal, distinto del amor (...). Como el amor de Dios por el hombre es sólo un acto de gracia, también el amor del hombre por el hombre es sólo un acto de gracia de la fe. El amor cristiano es la fe graciosa, como el amor de Dios es la personalidad o el dominio gracioso. La fe tiene en sí una naturaleza mala. La fe cristiana, más que cualquier otra cosa, es la causa suprema de las persecuciones y de las ejecuciones capitales de los herejes por parte de los cristianos. La fe reconoce al hombre sólo a condición de que él reconozca a Dios, es decir, de que acepte la fe (...). El precepto del amor a los enemigos se extiende sólo a los enemigos personales, no a los enemigos de Dios, a los enemigos de la fe (pp. 504-513). El cristiano, diga lo que diga aquí y en otros lugares Feuerbach, sabe que debe odiar el pecado y no al pecador, y que debe amar incluso a los propios enemigos y perdonar a cuantos le procuran el mal.

23. La fe separa al hombre del hombre, sustituye la unidad y el amor fundados sobre la naturaleza por una unidad sobrenatural, por la unidad de la fe (...). La fe tiene el significado de la religión, el amor solamente el de la moral. Esto ha sido expresado de modo decisivo por el Protestantismo, y Feuerbach, no menos que Kierkegaard, muestra la incongruencia: en efecto, decir que el amor no justifica ante Dios, sino la fe sólo, es afirmar que el amor no tiene ninguna fuerza e importancia religiosa, y ningún influjo en la vida práctica, retornando

a la situación del hombre precristiano, pagano o del Viejo Testamento, del hombre adamítico, natural. La moral que procede de la fe tiene como principio y criterio sólo la contradicción con la naturaleza, con el hombre (...). (Para la fe) Dios es la vida, en el goce de Dios está el goce de la vida, la verdadera religión es la verdadera alegría de la vida (pp. 515-518).

24. La religión cristiana es una contradicción. Es la reconciliación y al mismo tiempo la fractura, la unidad y a la vez oposición de Dios y del hombre. Esta contradicción personificada es el Hombre-Dios, la unidad de la divinidad y de la humanidad en la verdad y en la no-verdad. Sin embargo, no se entiende cómo Feuerbach, que antes había denunciado la herejía del docetismo, o sea, que Cristo tenía una naturaleza humana sólo aparente, ahora escribe: «El (Cristo) sufre sólo exteriormente, no interiormente, es decir, sufre sólo *aparentemente, docéticamente*, pero no realmente; porque sólo en apariencia exteriormente, a la vista, era hombre; pero en verdad, en la esencia —y sólo a causa de esto, era objeto para los fieles—, era Dios». Por tanto, Feuerbach olvida completamente la definición del Concilio de Calcedonia de la integridad de las dos naturalezas (divina y humana) distintas y unidas en la única Persona del Verbo. De aquí la conclusión de Feuerbach de que el sufrimiento de Cristo como Dios fuese una ilusión (el *Theanthropos* no existe, y la teología cristiana es una hipocresía).

25. El hombre es el Dios del Cristianismo; la antropología, el misterio de la teología cristiana. La historia del Cristianismo no ha tenido otra tarea que la de desvelar este misterio, la de realizar y conocer la teología como antropología. La diferencia entre el Protestantismo y el Catolicismo[6] —el catolicismo antiguo, que

---

[6] Sobre la diferencia entre catolicismo y protestantismo Feuerbach vuelve muchas veces, sobre todo en dependencia de Lutero (cfr. *Luther-Studien*, I, *S. W.*, VII, p. 360; *Das Wesen der Religion, Ergänzungen...*, *S. W.*, VII, p. 425), en la carta al

ahora existe sólo en los libros, no en la realidad— consiste únicamente en que el Catolicismo es teología, y el Protestantismo, Cristología, es decir, antropología (religiosa). El Protestantismo tiene un Dios sobrenatural abstracto, un ser diverso de un ser humano, un ser no-humano, un ser sobrehumano. Por tanto, el fin de la moral católica, que es la semejanza del hombre con Dios, consiste en esto, no en ser hombre sino más que hombre, es decir, en llegar a ser un ser celeste abstracto, un ángel. Sin embargo sólo en la moral se realiza y se manifiesta la esencia de la religión; sólo la moral es el criterio de si una fe religiosa es verdad o una quimera (...). El Protestantismo en cambio no tiene ninguna moral sobrenatural, sino una moral humana, una moral de y para la carne y la sangre; por consiguiente, también su Dios es un Dios verdadero y real, al menos no es un ser abstracto y sobrenatural, sino un ser de carne y sangre.

El Catolicismo, tanto en teoría como en la práctica, tiene un Dios que, a pesar del predicado del amor, de la humanidad, es un ser *para sí mismo*, al que el hombre llega en cuanto está contra sí mismo, se niega a sí mismo, abandona su *ser-para-sí*. El Protestantismo, en cambio, tiene un Dios que al menos *in praxi*, en lo esencial, no es un *ser-para-sí*; un Dios que es todavía un *ser-para-el-hombre*, un *ser para lo mejor del hombre*. Por tanto, en el Catolicismo el acto supremo de culto, «la Misa de Cristo», es un *sacrificio del hombre*—es el mismo Cristo, la misma carne y sangre que han sido sacrificadas en la Cruz, las que se ofrecen a Dios en la hostia—; en cambio, en el Protestantismo es un *sacrificio*, un «don de Dios». En el Catolicismo la humanidad

---

amigo Kapp que estoy a punto de citar; y antes en *Pierre Bayle*, c. I., «Der Katholizismus der Gegensatz von Geist und Fleisch» (*S. W.*, V, pp. 113 y ss.), sobre el cual vid. *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Vorles., II (*S. W.*, VIII, p. 12 y s.). Esta confrontación está resumida en los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, §§ 2-3 (*S. W.*, II, Lange 87; Schmidt, 35).

es la propiedad, *el predicado de la divinidad* (de Cristo). Por el contrario, en el Protestantismo la divinidad es la propiedad, el predicado de la humanidad (de Cristo). En resumen: en el Catolicismo el hombre es para Dios, en el Protestantismo Dios es para el hombre (...)[7]. El Protestantismo es la contradicción de teoría y praxis; ha emancipado sólo la carne humana, pero no la razón humana, y (por eso) teoréticamente contradice a la razón y, por tanto, es sólo objeto de fe. Sin embargo, la esencia de la fe, el ser de Dios, no es —como se ha demostrado— más que el ser del hombre llevado *fuera* del hombre, representado fuera del hombre. La reducción del ser de Dios *extrahumano, sobrenatural* y *contra la razón* al ser del hombre *natural, inmanente* e *innato* es, por tanto, la liberación del Protestantismo, del Cristianismo en general, de la contradicción fundamental; es la reducción del mismo a su verdad; es el resultado, *el resultado necesario, inconfutable, insuprimible, incontestable del Cristianismo* (pp. 536-541). El jugo de todo este diagnóstico del Cristianismo, que oscila entre Catolicismo y Protestantismo, especialmente en este último capítulo, se lee en una nota a la tesis central de que «... en el catolicismo *el hombre es para Dios;* en el protestantismo, en cambio, *Dios es para el hombre*». Y la nota comenta: «Por otra parte, también en el Catolicismo, en el Cristianismo en general, Dios es un ser para el hombre; pero el Protestantismo ha sido el primero en extraer de esta relatividad el verdadero resultado: la absolutez del hombre»[8], que es el prólogo

[7] Así escribía al amigo Kapp el 2 de agosto de 1842: «El Protestantismo, sin base y sin vida en sí mismo, ha asumido el papel que una vez tuvo el Catolicismo; sólo que, según su principio y su germen luterano originario, no toma como apoyo de su decrepitud, vacío e impotencia la potestad eclesiástica, sino la mundana» *(Ausgewählte Briefe,* Bd. II, p. 105; ver la nota en *La esencia del cristianismo,* Sch. II, p. 538).

[8] *S. W.,* VI; Sch. II, p. 538, nota 2.

del pensamiento moderno en su ambigua derivación teológica.

Observaciones e integraciones

1. La tesis fundamental de *La esencia del cristianismo* es recogida y llevada al naturalismo radical en el § 1 del *Das Wesen der Religion* del 1845: «El ser distinto e independiente de la esencia humana o de Dios, tal como ha sido expuesto en *Das Wesen des Christentums,* sin la esencia humana, sin propiedades humanas, sin individualidad humana, en verdad no es más que la naturaleza». En una nota al título se precisa que «el núcleo del Cristianismo no es Dios en la naturaleza sino en el hombre» [9]. Por tanto, el objeto del «sentimiento de dependencia» que es el fundamento de la conciencia religiosa, no es Dios, sino la naturaleza: es este sentimiento lo que es innato, no la religión (§§ 2-3). El origen de la religión y del Cristianismo es un fenómeno de cuentos de hadas, una ilusión psicológica de confundir la dependencia que el hombre tiene de la naturaleza por una dependencia de un Ser extraño e inaccesible: «El sentimiento de dependencia es, por tanto, el único nombre y concepto exacto y universal para indicar y explicar el fundamento psicológico, o sea subjetivo de la religión». Sigue esta precisión importante: «Por otra parte, no se da en realidad ningún sentimiento de dependencia como tal, sino siempre sólo sentimientos particulares determinados, como por ejemplo (por tomar los ejemplos de la religión natural ¡sic!) el senti-

[9] *S. W.,* VII, p. 433. En una nota al término «Naturaleza», Feuerbach explica: «Naturaleza, al igual que 'espíritu', no es para mí sino un *término común* para indicar seres, cosas, objetos que el hombre distingue de sí mismo y de sus productos y que agrupa en el nombre común de naturaleza, no un ser común *(allgemeines Wesen)* personificado y mistificado, es decir, apartado y separado de las cosas reales» (p. 433 y s.).

miento de hambre, de malestar, el temor de la muerte, la melancolía por el tiempo nublado y la alegría por el tiempo sereno, el dolor por la fatiga desarrollada, por las esperanzas fallidas a continuación de eventos naturales destructivos, en los que el hombre se siente dependiente»[10]. Pero Feuerbach todavía no parece satisfecho de haber alcanzado la claridad suficiente.

En un añadido referente a los textos ahora citados, el sentimiento de dependencia *(Abhängigkeitsgefühl)* se llama también *(oder)* «conciencia de dependencia» *(Abhängigkeitsbewusstsein)*, y añade como explicación del objetivo común de estos escritos: «En esta ocasión hay que observar que el inicio de *Das Wesen des Glaubens*, al igual que la oposición de lo humano y lo divino en *La esencia del cristianismo* y el inicio de *Das Wesen der Religion* coinciden sobre el sentimiento de dependencia; sólo que aquella oposición debe su existencia más bien a la reflexión, a la meditación sobre el sentimiento de dependencia»[11].

La *Theogonie* del 1857 vuelve, con el mismo título, al tema de *La esencia del cristianismo* como para testimoniar la continuidad de un pensamiento y de una tarea que han llenado una vida entera: «Como la fe en una revelación como tal no es sólo de los cristianos sino también de los paganos, y de los hombres en general: así también la esencia que se revela en el Cristianismo y que pertenece a la antropología, es una esencia que surge de los deseos del hombre». Así el Mesías ha venido del deseo del Mesías viviente en el pueblo elegido: «Pero ¿en qué consiste la esencia de este deseado Mesías?, ¿qué es entonces la esencia del Cristianismo?».

La respuesta se salta la mediación del sentimiento de dependencia y recoge los varios momentos polémicos

---

[10] *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Vorles. IV; *S. W.*, VIII, p. 39.
[11] *Op. cit.*, Zusatz 2; *S. W.*, VIII, p. 367.

de *La esencia del cristianismo.* La esencia del cristianismo no es, como quieren los dogmáticos, el dogma de la Santísima Trinidad..., no es la reconciliación de los hombres con Dios, o sea la remisión de los pecados, porque ésta es sólo un medio, no el fin; no es la moral o la eticidad de los modernos predicadores de moral, porque ésta es sólo la condición *(Bedingung)* del reino de los cielos y no el mismo reino de los cielos... No es el «espíritu» *(Geist)* de los modernos espiritualistas e idealistas, porque los espíritus no habitan sólo en los hombres, sino que pueden habitar también en los cerdos, llegar a ser mudos, causar enfermedades y enfermarse, como demuestra el Cristianismo moderno. He aquí la fórmula que llega ahora a su extrema simplificación y simplicidad: «La esencia del cristianismo es la *vida,* pero la vida *celeste, beata, eterna;* porque sólo la vida celeste, beata, eterna, es, en el sentido del Cristianismo, *vida, vida real;* por eso tan a menudo en el Nuevo Testamento la vida sin añadidos significa la vida beata, eterna» [12]. Esto explica, me parece, el puesto central que, a partir de *La esencia del cristianismo,* ocupa en la explicación de la religión la aspiración, es decir, el deseo de inmortalidad que siente todo hombre.

Y es que la discusión-negación de la inmortalidad como termina —y no por casualidad— la primera parte de *La esencia del cristianismo.* La relación entre vida terrena y vida celeste es lo mismo que la relación de finito e infinito y, por tanto, como la esencia de la teología es la antropología, así la esencia de la vida celeste es la vida terrena y la esencia de la vida inmortal sin fin es la *existencia* en el tiempo. De ahí la afirmación capital: «La fe en la inmortalidad personal es totalmente idéntica con la fe en el Dios personal; es decir, lo que la fe expresa en la vida celeste inmortal de la persona, la misma cosa la expresa (los conceptos de)

---

[12] *Theogonie,* § 31: Das Wesen des Christentums; *S. W.,* X, página 240 y s.

como es objeto para los cristianos»[13]. El principio especulativo de la demolición o reducción antropológica feuerbachiana es siempre el mismo, el que constituye el pilar de la ontología del pensamiento moderno: la identidad de esencia y existencia. El principio es, pues: «La cualidad no es distinta del ser; la cualidad no es más que el ser *real*. La esencia sin cualidad es una quimera, un fantasma. Sólo gracias a la cualidad me viene dado el ser; no primero el ser y después la cualidad»[14]. En particular se ataca la concepción cristiana de la inmortalidad como vida eterna en Dios, que Feuerbach, como de costumbre, se complace en deformar hasta caricaturizarla con la tesis: «También el cielo cristiano, en su verdadero significado religioso, no es más que el no-ser del hombre pensado como ser del cristiano»[15]. En un sentido más especial, explica, el cielo es para el cristiano la negación, la muerte de todo lo que es anticristiano, carnal, sensible, humano; en efecto, en el cielo el cristiano deja de ser hombre, deviene un ángel. El ángel no es más que la personificación del cristiano abstracto —separado del hombre— y, por tanto, del cristiano verdadero, perfecto; no es nada más que el cristiano sin carne ni sangre, el cristiano representado como ser subsistente *(als selbständiges Wesen)*. Feuerbach demuestra ignorar, al menos en esta polémica, el dogma fundamental de la escatología cristiana, la resurrección

---

[13] *La esencia del cristianismo*, c. 19; *S. W.* VI, p. 207; Sch. I, página 270. Feuerbach, como se sabe, para su exploración del hombre había partido de la negación de los problemas de la muerte y de la inmortalidad (cfr. *Todesgedanken*, 1830). Los problemas fueron tratados de nuevo con más calma, después de *La esencia del cristianismo*, en el ensayo: *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*, 1846, 1866; *S. W.*, I, pp. 13 y ss.).

[14] *La esencia del cristianismo*, loc. cit.; *S. W.*, VI, p. 112; Schuffenhauer I, p. 276.

[15] «Selbst der christliche Himmel ist seiner wahren religiösen Bedeutung nach nicht Anderes, als das *Nichtsein des Menschen* gedacht als *Sein des Christen*» *(Die Unsterblichkeitsfrage...; S. W.*, I, p. 145).

final del cuerpo: «El Cristianismo no es más que un maniqueísmo diplomático...: un mazdeísmo. El hombre debe, por tanto, suprimir el Cristianismo y sólo cuando cumple y obtiene su determinación, solamente entonces llega a ser hombre; en efecto, el cristiano no es hombre, sino "medio animal y medio ángel" *(halb Tier, halb Engel)*»[16]. El prestigio que tienen en el Cristianismo la castidad y el celibato y, por tanto, la vida religiosa y monástica son, para Feuerbach, el cerco psicológico en el que vive y se desarrolla para el cristiano la nostalgia y la exigencia de la vida eterna en Dios.

2. Sobre el contenido, acontecimientos y fin de *La esencia del cristianismo*, el mismo Feuerbach se había expresado largamente en la carta de presentación de la obra al editor Otto Wigand, de Leipzig: en ella se transparenta la alta importancia y consideración que él atribuía a la nueva obra: «... un producto de estudios, explica, de muchos años y de cultura amplia y variada» —cita aquí sus trabajos, *Pierre Bayle, Philosophie und Christentum* y *Kritik der positiven Philosophie*—, observando a la vez que se trata «... de una obra acabada en sí mismo, que se entiende y gusta por sí, independiente, nueva».

El contenido o más bien el *pensamiento fundamental* de la obra lo expone así: «La esencia *objetiva misma* de la religión —en particular de la cristiana— no es más que *la esencia del sentimiento humano*, y en particular del cristiano; el secreto de la teología es, por tanto, la antropología (...). Aquí está puesto el fundamento de

---

[16] *Op. cit.; S. W.*, I, p. 161. También más abajo: «Der Christ will Gott sein erklärt ja ausdrüklich die Gottheit als sein Vor- und Urbild... Er fordet, glaubt daher ein Jenseits, wo seine einbegildete Göttlichkeit zur Wirklichkeit wird» (p. 174 y s.). Kierkegaard, en cambio, apela a los «antiguos escritos edificantes, (los cuales) decían que el cristiano, después de la muerte, es asumido entre los ángeles» (Diario 1854-1855, XI² A 204; traducción italiana, n. 3212, t. II, p. 698. Este pensamiento vuelve a aparecer y se desarrolla en el admirable texto final del 25 de septiembre de 1855, XI² A 439: n. 3322, t. II, p. 781 y s.).

una nueva ciencia, en cuanto que aquí la filosofía de la religión es comprendida y expuesta como la antropología, o sea como psicología esotérica, escondida. Y este pensamiento de que el secreto más íntimo de la teología es la antropología, se desarrolla para todas las doctrinas fundamentales (del Cristianismo)».

El *objetivo* es la crítica de la religión cristiana, «... pero una crítica que no es sólo negativa, sino a la vez positiva, o sea, que reconoce los méritos, pero sólo donde el objeto merece ser reconocido. Ciertamente, a los ojos de la plebe teológica, ésta es irreligiosa, absolutamente anticristiana, pero no a los ojos de un conocedor y pensador más profundo». Es el aspecto más importante para tomar en consideración, pero es también el más ambiguo, como se ha visto y como todavía veremos.

El *método* depende del contenido: aquí, a diferencia del método especulativo puro, se somete la religión a una «crítica indirecta» que puede ser calificada de «*especulativa-empírica, especulativa racional* o también, como lo he llamado en alguna parte, *genético-crítica*»[17]. El término es quizá un poco presuntuoso, porque en realidad no se trata más que de un expediente psicológico que hace tabla rasa, de un modo demasiado expeditivo (como hemos visto) tanto de la filosofía como de la teología «tout court» que Feuerbach juzga privadas de sentido. Pero ¿no es dogmatismo también esto?

3. En una carta del 17 de diciembre de 1841 a su amigo y principal confidente Christian Kapp, Feuerbach le informa de haber respuesto ya a las críticas a *La*

---

[17] L. FEUERBACH'S, *Ausgewählte Briefe*, W. Bolin, Verlag von Otto Wigand, Leipzig, 1904, Bd. II, pp. 54-56. En el título (Feuerbach deseaba que la obra fuese publicada anónima) Feuerbach aparece todavía incierto. Indica: «νῶθι σαυτόν o *La verdad de la religión* o *La ilusión de la teología*. Contribución a la crítica de la filosofía especulativa de la religión, o contribución a la *Crítica de la Anti-razón pura*, o *Complemento crítico a la filosofía especulativa de la religión*».

esencia del cristianismo, del teólogo J. Müller, del que hablaremos en el próximo capítulo, y le explica por qué no ha tratado en *La esencia del cristianismo* del «Cristo histórico». La razón que aduce es tan singular que hace comprender y ayuda a valorar el alcance de su método: «El *Cristo histórico,* responde, que tú tocas en tu última carta, no pertenece a mi tema. Yo he tenido y tengo que ver ahora exclusivamente con el Cristo eclesiástico, religioso, bíblico, que no es una persona real, aunque en la Biblia (¡sic!) se encuentran huellas del Cristo real, pero confusas y deformadas. Que Cristo no haya encontrado todavía un Platón y un Aristóteles, ni algún artista adecuado, esto depende sólo del hecho de que se tomó por verdadero el Cristo bíblico, en el que una teología artificiosa y pervertida por la idolatría a la Biblia, había mezclado el Cristo verdadero con el falso». Se ve aquí el influjo perentorio de *Das Leben Jesus,* de Strauss, al que, junto con B. Bauer [18], Feuerbach acude expresamente tanto en *La esencia del cristianismo* como en su epistolario. La presente declaración da la clave, no sólo para la lectura del capítulo sobre la Encarnación de *La esencia del cristianismo,* sino para la interpretación de la obra entera: «El Cristo bíblico, continúa, es una anfibología, una simulación, un *Compositum* contradictorio de humanidad y divinidad. Sólo si se abandona el Dios en Cristo, se encontrará el verdadero Cristo, el verdadero hombre. Pero para encontrar esto, para restituirlo de las deformaciones de la Biblia, es necesario, aunque pueda parecer paradójico, rechazar la Biblia, es decir, ejercitar una crítica absolutamente libre y sin prejuicios como ninguno lo ha hecho hasta ahora, a excepción de B. Bauer, que, al menos en muchos lugares

---

[18] Sin embargo, se separa de Bauer con mordiente ironía en una carta al amigo Ch. Kapp, destacando el carácter completamente diverso *(himmelweite Differenz)* del propio método de trabajo con respecto al de su colega, más célebre y que ya había entrado a formar parte de los «Olympische Götter» *(Ausgewählte Briefe,* ed. cit., Bd. II, p. 138).

—sólo he leído poco de él—, me ha convencido de que ha repristinado el texto original, que sin embargo es completamente antiteológico; pero tanto más gana Cristo en honor». Feuerbach reprocha al amigo de haber mantenido en un escrito del 1823 *(Christus und die Weltgeschichte)* algunos textos que no resisten a la moderna crítica: «En particular el evangelista *Juan* es el producto de la reflexión dogmática posterior, que quiere atribuirse la apariencia de objetividad por el hecho de poner esta reflexión sobre Cristo en boca de él mismo. Es el primer producto (conocido por mí) del sentimentalismo cristiano, una auténtica novela religiosa» [19]. Es el retorno a las tesis deístas e iluministas sobre el origen del Nuevo Testamento, y en particular del Cuarto Evangelio, en la línea de Spinoza-Herder-Lessing-Fichte.

---

[19] *Ausgewählte Briefe*, ed. cit., Bd. II, p. 87 y s.

VIII

LAS CRITICAS CONTEMPORANEAS DE «LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO» Y LAS RESPUESTAS DE FEUERBACH

Feuerbach quedó muy satisfecho del éxito inmediato de *La esencia del cristianismo* entre el público, pero quedó también muy sorprendido de las descomunales inadvertencias de la crítica, sobre todo cuando ésta venía de pensadores muy afines ideológicamente: entre éstos figuran dos nombres de gran relieve, Bruno Bauer y Max Stirner[1]. A ellos se añade el teólogo, conocido también por Kierkegaard[2], Julius Müller, profesor de

[1] Ha hecho un examen exhaustivo de estas críticas E. SCHNEIDER, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, Göttingen, 1972. Schneider examina con minucia la crítica de J. Müller con la réplica de Feuerbach (pp. 27 y ss., pp. 39 y ss.) y omite las críticas de B. Bauer y M. Stirner, extendiéndose en cambio en las críticas de E. Zeller (pp. 107 y ss.) y de K. Schwarz (páginas 151 y ss.), completamente dejadas a un lado (no se sabe por qué) por Feuerbach.

[2] Cfr. *Papier*, 1848-1850, X[2] A 401 ss. (trad. ital., n. 2135, t. II, páginas 26 y ss.). Kierkegaard lo incluye entre «los pensadores más profundos», menos famoso que Hegel y Daub, pero a pesar de eso «notabilísimo».

teología[3]. Para Feuerbach —siempre seguro de sí— se trata de críticas «desmesuradamente superficiales» *(grenzenlos oberflächlich).*

1. BRUNO BAUER

La respuesta a Bauer tiene un tono áspero y resentido, como sucede con frecuencia en las peleas en familia. El escrito comienza protestando contra un corresponsal anónimo de la «Augsburger Allgemeine Zeitung», que había identificado el autor de *La esencia del cristianismo* con el autor (anónimo) de «Las trombas del juicio final», opúsculo antihegeliano que había sido rápidamente reconocido como obra de B. Bauer: por consiguiente, *¡La esencia del cristianismo* era un «derivado» de la filosofía hegeliana! Feuerbach rebate que *La esencia del cristianismo* y su filosofía son exactamente la antítesis *(Opposition)* de la filosofía hegeliana, como había ya mostrado y continuará mostrando[4]. Una oposición que es una inversión de relación, como es el estilo de toda la izquierda hegeliana.

En la respuesta de Feuerbach está presente toda la intensidad de la rebelión contra el idealismo especulativo: «Lo que en Hegel es *secundario, subjetivo, formal,* para mí significa lo *primitivo, objetivo, esencial».* Y esto se ve en la crítica a Schleiermacher, «el último teólogo del Cristianismo»: para Hegel, el error de Schleiermacher es el de haber reducido la religión a asunto del

---

[3] Para las respuestas a Bauer *(Zur Beurteilung der Schrift «Das Wesen des Christentums»)* y a Stirner *(Über das «Wesen des Christentums» in Beziehung auf den «Einzigen und sein Eigentum»)* sigo el texto crítico de M. G. LANG, *L. Fuerbach, Kleine philosophische Schriften,* Leipzig, 1950; para la respuesta a J. Müller, la edición de los *S. W.,* Bd. VII, pp. 212 y ss. Müller era de tendencia pietista.

[4] Ya lo había hecho en la *Kritik der Hegelschen Philosophie* del 1839 (cfr. las referencias recogidas por LANG, *op. cit.,* páginas 50 y ss.)

sentimiento; en cambio —como sabemos—, para Feuerbach, ésta es la esencia de la religión; y el error de Schleiermacher ha consistido en no haber extraído todas las consecuencias de su principio —que es también el principio de Feuerbach—, que le habrían llevado a negar toda consistencia a la misma religión.

En una página magistral —que puede considerarse un compendio de *La esencia del cristianismo*— Feuerbach pasa a profundizar, punto por punto, en el sentido de esta diferencia: «Hegel *identifica* la religión con la filosofía, yo acentúo su *diferencia específica.* Hegel considera la religión sólo en el pensamiento, yo en la *esencia (ser) real.* Hegel encuentra la quintaesencia de la religión sólo en el *compendio de la dogmática,* yo en *el acto simple* de la oración. Hegel *objetiva* lo subjetivo, yo *subjetivizo lo objetivo.* Hegel expone la religión como (la) conciencia de *otro* (ser), yo como la conciencia del ser del hombre. Hegel pone la esencia de la religión en la fe, yo en el amor, porque el amor no es más que la *autoconciencia* religiosa del hombre, la relación religiosa del hombre a sí mismo. Hegel procede de modo *arbitrario,* yo de modo *necesario.* Hegel distingue —más aún, separa— el contenido, el objeto de la religión, de la forma, del órgano; yo identifico forma y contenido, órgano y objeto. Hegel procede desde el Infinito, yo desde el finito. Hegel pone el finito en el Infinito, porque todavía tiene como punto de partida el viejo punto de vista metafísico del Absoluto, del Infinito, de tal modo que muestra en el Infinito la necesidad de la limitación, determinación, finitud; yo pongo el Infinito en el finito; Hegel *opone* el Infinito al finito, lo *especulativo* a *lo empírico,* yo encuentro ya en lo empírico lo especulativo, para mí no es más que la *esencia de lo empírico;* también en los «misterios especulativos» de la religión no hay más que verdades empíricas, como, por ejemplo, en el «misterio especulativo» de la Trinidad no hay otra verdad que la de que la *vida comunitaria* es *vida,* y por

tanto, no una verdad a parte[5], trascendente, sobrenatural, sino una verdad universal, *natural* e inmanente expresada de modo popular» (pp. 35 ss.).

Acabado y «perfeccionado» este desfogue, Feuerbach impugna al crítico la pretensión de haber superado con sus «trombas» la «hipocresía histórico-mundial» de Hegel, cuando en realidad se encuentra inmerso en ella hasta el cuello: mientras, por el contrario, su filosofía procede con perfecta coherencia sobre la «base» de que la teología es *antropología*. Por último, no sin amarga ironía, observa: «Entre Hegel y mi pequeñez hay la diferencia esencial de que Hegel era profesor de filosofía, (mientras) yo no soy ni profesor ni doctor, como no lo fueron Leibniz, Spinoza, Descartes, G. Bruno, Campanella» (pp. 43 ss.). «Hegel pertenece al Viejo Testamento de la filosofía moderna, ha quedado prisionero del Escolasticismo. Sólo la filosofía *encarnada en el hombre*[6] es la filosofía *positiva*, es decir, verdadera» (página 45). Y todo esto en el contexto (¡un poco maligno!) de la expresión usada un poco antes, o sea de «que el ser profesor de filosofía es una señal de no ser filósofo» (p. 44).

2. JULIUS MÜLLER[7]

En el mismo tono, rudo y vehemente, se mantiene la crítica de Feuerbach a la recensión del teólogo J. Müller[8]

---

[5] Feuerbach escribe: «aparte».

[6] Así traduzco la expresión: «Die *menschgewordene Philosophie*».

[7] A la crítica de J. Müller está dedicado el capítulo 2 entero de E. SCHNEIDER, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, edición citada, pp. 27 y ss.

[8] La recensión apareció en *Theologischen Studien und Kritiken*, Hamburg, 1842, pp. 200-248. En conexión con la presente respuesta se sitúa el breve escrito de FEUERBACH, *Der Gottesbegriff als Gattungswesen des Menschen*, del 1842 (*S. W.*, VII, páginas 259 y ss.), donde, al empezar, se lee que «el resultado de *La esencia del cristianismo* es que la esencia más propia del

aparecida en los «Theologische Studien und Kritiken» del año 1842 (fasc. 1): «... el recensionador ha leído un escrito en sueños, y en sueños lo ha recensionado», porque «lo ha leído, entendido, *refutado* del modo como lo leerá, entenderá, refutará todo teólogo *como teólogo*... no como hombre». Y Feuerbach pasa en seguida fácilmente a calificativos fuertes que pasamos por alto: considera la recensión de Müller, no como la de un teólogo particular, sino como parte de la teología misma. He aquí las principales respuestas, puntillosas e impacientes, a un adversario que había leído *La esencia del cristianismo* con un empeño indudable, que el mismo Feuerbach no puede negar.

a) «Acerca de mi Introducción, el recensionador me acusa de una «filosofía de la subjetividad» a la que no se le da ningún objeto». Feuerbach responde indignado: «No existe acusación más infundada que ésta. Por el hecho de que los objetos —porque y en cuanto *(weil und wiefern)* son conocidos por el hombre— son los espejos de su ser, no se sigue para nada la irrealidad de los objetos o la pura subjetividad de la conciencia» (p. 213). Igualmente cuando el recensionador afirma que «la distinción entre conciencia y autoconciencia vale para los objetos sensibles, no para los objetos de la religión», se trata de un presupuesto no demostrado de su teología.

b) «Es muy cómodo, objeta el recensionador, hacer derivar del hombre los deseos piadosos y las necesida-

---

hombre es que el hombre es el Dios del hombre» (como «género») y que el impacto producido por *La esencia del cristianismo* se deriva del hecho que «la obra, en una época en la que las ideas y doctrinas anticristianas se han hecho pasar por cristianas, ha mostrado que la esencia del Hombre-Dios es sin más la verdad y la esencia del cristianismo, purificado de las representaciones religiosas que vuelven a esconder y a deformar esta esencialidad» (p. 260). Sobre la colocación de este escrito, ver C. ASCHERI, *Feuerbach 1842: Necessità di un cambiamento,* locución citada, p. 277).

des, las representaciones cristianas de un Dios que ama, incluso de una Trinidad». Ciertamente, responde Feuerbach, en el origen de las ideas está la necesidad *(Bedürfnis):* apenas surge en mí la necesidad, surge a la vez la representación de la cosa... La necesidad es la potencia soberana —el *destino de la historia*—. Más todavía, la necesidad de una época es la religión de esta época, el objeto de esta necesidad es su esencia suprema, su Dios. Sólo en la necesidad radica la religión» (páginas 219 s.). Y trata al recensionador de superficial e incompetente por no haber entendido que la esencia de la religión es el sentimiento y el corazón *(Gemüt und Herz).*

c) La acusación de «frivolidad», más aún, de blasfemia, por el modo como Feuerbach trata al Cristianismo. Respuesta: «Yo distingo sólo lo verdadero de lo falso... En particular distingo dos elementos en el Cristianismo, uno universal (o sea, humano), que es el amor, y uno *egoísta* (o sea, teológico) que es la fe, ya que, a diferencia del amor, su objeto no es más que una realidad deducida del yo humano. Lo que es verdadero y esencial para mí no es el elemento teológico, sino el antropológico. Así, si celebro a la Virgen, no celebro en ella la verdad del Catolicismo, sino la verdad y la necesidad de la esencia femenina» (p. 223).

d) El recensionador reprocha también a Feuerbach el considerar el *milagro* como la «supresión de las leyes de la naturaleza y no simplemente el hijo predilecto y más propio de la fe». No soy sólo yo, responde Feuerbach, el que considera el milagro una supresión *(Aufhebung)* de las leyes de la naturaleza, con muchos teólogos y filósofos: J. Fr. Buddeus, Leibniz, Hugo Grotius... (cfr. p. 226). Y en cuanto a la Providencia, que está estrechamente conectada con el milagro, Müller no ha entendido el sentido de la proposición: «Donde no suceden milagros, no hay para la fe tampoco una Providencia», porque se habla no de la Providencia general para todas las criaturas, sino de aquella religiosa re-

servada a los hombres. ¿No atestiguan esto tanto el Viejo como el Nuevo Testamento? ¿Qué es la Providencia de Dios para los hombres[9], sino su predilección *(Vorliebe)* por los mismos...? Pero el amor de predilección de Dios se realiza en el milagro (p. 226).

e) El recensionador insiste acusando a Feuerbach de haber identificado capricho, nulidad y dependencia, y por tanto, de haber reducido el ser de la criatura a la nada. En la respuesta, Feuerbach repite lo que ha escrito extensamente en *La esencia del cristianismo:* según la conciencia religiosa, «Dios es aquello en lo que la criatura tiene su ser *(Sein)* y su esencia *(Wesen);* en ella lo *positivo* es sólo Dios». Y justamente por esto, porque la criatura *por ella misma,* sin Dios, es nada, ella depende de Dios. La dependencia es sólo la interior nulidad que se hace presente en el sentimiento y en la conciencia: Feuerbach conoce sólo la dependencia de absorción de la criatura en Dios, es decir, panteísta. Por eso acusa a la teología moderna de haber devenido Cristología, y a ésta de haberse disuelto, más aún, de no ser más que «antropología revelada religiosa»: de aquí el amor humano que se expresa y se agota en la relación conyugal y desconoce el valor del celibato. El hombre religioso coherente debe ser *más que hombre: «El Dios sobrehumano se conserva sólo en una moral sobrehumana.* La moral es el único criterio de si una idea religiosa es todavía una verdad o una mentira» (página 235)[10].

---

[9] El tema de la Providencia vuelve también más abajo (página 256), donde Feuerbach combate la distinción de una fe en Dios y una fe en la naturaleza: esta última no es más que «la fe adaptada a la incredulidad» *(der dem Unglauben akkomodierte Glaube).*

[10] Sobre la relación matrimonio-celibato en el cristianismo, Feuerbach vuelve, y con mayor insistencia, más adelante (páginas 239 y ss.), apelándose al texto paulino de I *Cor.,* 7, 32-34, y acusando a los teólogos y a los cristianos modernos de negar en la praxis la trascendencia de Dios (p. 244).

f) Müller encuentra que la expresión sobre la que Feuerbach funda la religión, «Dios es el amor», implica la contradicción entre fe y amor; para él es ésa una de las pruebas más notables de la *dialéctica abstracta* con la que Feuerbach busca disolver la religión. Una acusación extraña y cómica, replica Feuerbach, porque los hegelianos me han reprochado siempre haber quitado las abstracciones —ya que me esfuerzo siempre por entender las cosas en sus características más pequeñas—, de ser adverso a toda ficción dialéctica que no busque alcanzar el objeto. Pero entonces —si el recensionador quisiese escribir un libro sobre el hegelianismo antes de Hegel— también San Agustín, San Ambrosio, San Jerónimo, San Bernardo y el mismo santo Apóstol Pablo estarían contaminados por el veneno destructivo de la dialéctica moderna (cfr. p. 247). Y Feuerbach vuelve a repetir sus consideraciones sobre la relación fe-amor: si la fe obtiene el primado sobre el amor, se acaba en la persecución y condena a muerte de los heréticos, aprobadas incluso por el mitigado Melanchton; pero esto va contra el espíritu del Evangelio de Cristo.

g) La última acusación es que, según Feuerbach, «... sólo el intelecto no es egoísta, porque para él (de acuerdo con Jacobi) el intelecto es esencialmente ateo: la inteligencia considera con igual entusiasmo la pulga y el piojo como imágenes de Dios, sólo el hombre que quiere saber de todo no es nada de Dios» [11]. ¡Qué gracioso y agudo!, rebate Feuerbach. Sin embargo, yo hablo expresamente del Dios del intelecto. Y una *consecuencia* necesaria de los principios de mi libro (con tal de que se lo entienda) es que también el intelecto tiene un

---

[11] Según E. Schneider *(Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, ed. cit., p. 48), ha sido la polémica con Müller la que ha hecho precipitar a Feuerbach desde el cariz antropológico al naturalista final. Se atribuyen a estas polémicas también las muchas variantes en las sucesivas ediciones de *La esencia del cristianismo (op. cit.*, p. 60, nota 130).

Dios. Sobre todo —insiste Feuerbach— el principio fundamental de *La esencia del cristianismo* es que sólo el amor incondicionado e indiviso del hombre para el hombre, el amor que tiene en sí mismo su Dios y su cielo, es la verdadera religión; de forma que el ser supremo que el hombre puede creer, sentir, pensar, la *esencia* del hombre, es su suprema tarea (teórica): por tanto, el intelecto que tiene por objeto la esencia del hombre, es el intelecto supremo. La naturaleza es sólo el inicio *(Anfang)*, el antídoto contra las exageraciones y mentiras sobrenaturalistas de la teología. El supremo y último principio del espíritu es la síntesis del intelecto y del amor como unidad de Yo y Tú, y termina con la cita de *La esencia del cristianismo* que ya conocemos: «Yo es intelecto, tú es amor; pero amor con intelecto e intelecto con amor es espíritu» [12].

Las críticas de J. Müller eran, en sustancia, las que habría hecho cualquier teólogo creyente que se mueve en el interior de la verdad, que él considera incontrovertible, de la fe. Para Feuerbach, la fe, como la religión en general, se disuelve en la antropología y su verdad es el hombre, en el hombre y para el hombre. Las verdades religiosas son acogidas por Feuerbach, es cierto, pero sólo como símbolos y «cifras» para entender la esencia del hombre, su vida y sus aspiraciones. Las réplicas apasionadas de Feuerbach no son respuestas, sino simples repeticiones de su punto de vista sobre la religión. Su importancia es sobre todo polémica: suspendido entre la teología liberal de los epígonos de Hegel y Schleiermacher, intenta expresar el contenido de verdad que todavía era posible y accesible al hombre, una vez que se había hecho de la conciencia humana la única clave de acceso y la única luz de individuación. Sobre

[12] «Ich ist Verstand, Du ist Liebe, Liebe aber mit Verstand und Verstand mit Liebe ist Geist» (p. 258; cfr. *La esencia del cristianismo*, c. 7, y especialmente *Erläuterungen...*, IX; *S. W.*, VI, páginas 352 y ss.; Sch. II, pp. 450 y ss.).

esta base, tampoco la posición teológica de Julius Müller podía considerarse del todo segura[13].

3. MAX STIRNER

La respuesta a las críticas avanzadas por Max Stirner en su «Der Einzige und sein Eigentum» (1844) tiene un estilo y empeño completamente diferente, como se puede deducir de la nota inicial[14]: «Observo con este título que yo aquí, como en otras partes, no considero ni defiendo mi *escrito como escrito*. Respecto a mi escrito yo estoy en relación extremamente crítica; tengo siempre que ver solamente con su objeto, con su esencia y su *espíritu*. En cuanto a ocuparse de su letra, lo dejo a los *hijos* de Dios o del diablo» (Lange, 171).

Stirner había elegido como lema de su obra las dos fórmulas de Feuerbach y Bauer: «El hombre es para el hombre el ser supremo, dice Feuerbach. El hombre se ha encontrado ahora por primera vez, dice Bruno Bauer. Consideremos entonces con mayor atención este ser supremo y este descubrimiento». Feuerbach, en su respuesta, no ataca directamente a Stirner, sino que procede por aforismos; da explicaciones en lugar de reformular sus principios; no procede por tesis y antítesis, sino más bien por tesis y explicaciones. Es una señal de que para Feuerbach el adversario había entendido el tema de *La esencia del cristianismo*. Esto se ve también por el hecho de que las objeciones de Stirner giran

---

[13] Sobre los caracteres de la obra teológica de J. Müller, ver el breve escrito de K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, § 22, Zurich, 1947, pp. 535 y ss. (Se analiza la obra principal de MÜLLER, *Die christliche Lehre von der Sünde*, 2 vols., 1838-44, 3.ª ed., Breslau, 1849).

[14] *Über das «Wesen des Christentums»* (*) *in Beziehung auf den «Einzigen und sein Eigentum»* (1845): la llamada de nota (*) está colocada después del título de *La esencia del cristianismo*. Lang pone en su edición una sobria nota crítica (pp. 173 y ss.).

todas alrededor de la idea fundamental del *Das Wesen des Christentums.*

a) «Feuerbach, dice "El Unico" (es decir, Stirner), nos da solamente una liberación teológica de la teología y de la religión; quita sólo a Dios, el *sujeto,* pero deja lo divino, deja subsistir, en efecto, los predicados de Dios... Así, también él pertenece a los "ateos piadosos"» *(fromme Atheisten).* Respuesta: sin embargo tales predicados no se han dejado subsistir como predicados de Dios, sino como predicados de la naturaleza y de la humanidad, como propiedades naturales y humanas (cfr. Lange, p. 179).

b) «El mismo Feuerbach dice, sin embargo, que se trata (en *La esencia del cristianismo)* sólo de la destrucción de una ilusión». Cierto, responde Feuerbach, pero de una ilusión con la que vienen a caer todas las ilusiones, todos los prejuicios, todos los límites innaturales, aunque no en el primer momento; en efecto, la ilusión fundamental, el prejuicio fundamental, el límite fundamental del hombre es Dios como sujeto». Por esto concluye que la proposición de *La esencia del cristianismo* que había llamado la atención de Stirner[15]: «El hombre es el Dios del hombre, el Ser supremo del hombre» es idéntica con la proposición: «no existe ningún Dios, ningún ser supremo en el sentido de la teología». Pero mientras esta última proposición es sólo atea, es decir, *negativa,* aquélla es práctica y religiosa, es decir, positiva» (Lange, p. 192).

c) «La "perspectiva teológica" de Feuerbach consiste en que él divide el Yo en dos, uno *esencial* y otro *inesencial* y coloca el género, *el* hombre, un abstracto, una idea, como nuestro verdadero ser a diferencia del yo individual real (considerado) como inesencial». Tampoco esta objeción carecía de fundamento, pero Feuer-

[15] Como también la de Marx y la de Engels.

bach responde sin dudar: «¡Singular (Stirner)!, ¿has leído entera *(ganz) La esencia del cristianismo?* Es imposible. En efecto ¿cuál es el tema, el núcleo de este escrito? Sólo y únicamente la supresión de la separación del Yo en uno esencial y otro inesencial [16]; la apoteosis, la posición, el reconocimiento del hombre *entero* desde la cabeza a los pies. Es la concreción del ser humano el objetivo primario de *La esencia del cristianismo*».

d) Feuerbach se extiende en la defensa de su concepto de individuo respecto al «género» y, en el género, de la relación de hombre a mujer y de yo a tú. —Pero Feuerbach, apremia Stirner, «¡huye de la fe en el amor!». —Es cierto, pero al amor pertenece también la inteligencia. —Pero ¿por qué Feuerbach acentúa tanto el amor? —Por la razón de que el amor es el ateísmo práctico, la negación de Dios en el corazón, en el modo de pensar, en la acción» (p. 193); también el Cristianismo se llama la religión del amor, pero en realidad es la religión del egoísmo sobrenatural.

e) «Feuerbach transforma la religión en ética y la ética en religión». Feuerbach responde que en *La esencia del cristianismo* el hombre es puesto por encima *(über)* de la moral: en él se hace el paso de la esencia de la ley moral a la propia esencia del Cristianismo, es decir, a la esencia del hombre. Feuerbach no hace, por tanto, de la moral la medida del hombre, sino viceversa, pone el hombre como medida de la moral: bueno es lo que es conforme y corresponde al hombre; malo y reprochable, lo que le contradice. Y las relaciones morales

---

[16] Feuerbach insiste: «El único escrito en el que el movimiento de la edad moderna, la personalidad, la individualidad, ha dejado de ser una palabra vacía es justamente *La esencia del cristianismo,* porque sólo la negación de Dios (del ser abstracto infinito como ser verdadero) es la posición del individuo y sólo la *sensibilidad* es el *sentido* conveniente de la individualidad» (p. 183).

son sagradas *(heilig)* «... porque y en cuanto *(weil und wiefern)* son relaciones del hombre al hombre, en cuanto son autoafirmaciones y autosatisfacciones de la esencia humana».

En conclusión, para Stirner, «... Feuerbach viste su materialismo con las propiedades del idealismo». ¡Una afirmación sin fundamento!, responde Feuerbach. Dios, el espíritu, el alma, el Yo, son para Feuerbach puras abstracciones, como igualmente son puras abstracciones de los cuerpos, el cuerpo y la materia. Verdad, esencia, realidad, son para él sólo sensibilidad. ¿Has visto y sentido alguna vez un cuerpo, una materia? ¿No has visto y sentido esta agua, este fuego, esta estrella, esta piedra, estos árboles, estos animales, estos hombres? Siempre y solamente *cosas y esencias sensibles individuales* absolutamente determinadas, pero nunca cuerpos o almas, nunca espíritus. Y concluye: «Feuerbach no es ni materialista ni idealista, ni filósofo de la identidad. ¿Qué es entonces? Es en el pensamiento lo que es en la acción, en el espíritu lo que en la carne, en la esencia lo que es en los sentidos: *hombre*. O más bien, puesto que Feuerbach transfiere el ser del hombre solamente a la comunidad: Feuerbach es hombre común, *comunista*» (p. 196).

A diferencia de las objeciones puestas por Bauer y Müller, las objeciones de Stirner han dado casi todas en el blanco y Feuerbach implícitamente lo admite: sus respuestas son explicaciones, a veces algo forzadas, para salvar la instancia de la objeción y satisfacer la exigencia de la misma, que es sobre todo exigencia de concreción y de humanidad. Una concreción de sensibilidad y una humanidad de «comunista»: de cualquier forma, las objeciones, especialmente las de Stirner, han contribuido ciertamente a la radicalización de la posición de Feuerbach, tal como se encontraba en *La esencia del cristianismo*, o sea, al paso del sensualismo al

materialismo [17]. Este paso decisivo se coloca en torno al 1845.

Mientras tanto Feuerbach trabajaba para esclarecer y consolidar los principios de la esencia del cristianismo: a ellos se refieren, según la declaración del mismo Feuerbach, los «Principios fundamentales de la filosofía del futuro» del 1843.

[17] «Die Kritik Stirners hat dazu beigetragen, dass Feuerbach an seiner Konzeption unsicher wurde und immer weiter dem naturwissenschaftlich verbrämten Positivismus entgegentrifft» (G. SCHMIDT, *Einleitung* a la edición de «Grundsätze der Philosophie», Frankfurt, 1967, pp. 24 y s.).

IX

LA DISOLUCION DE LA TRASCENDENCIA Y DEL CARACTER SAGRADO DE LA RELIGION EN «LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO»

Feuerbach, junto con Strauss y B. Bauer, es un epígono del idealismo clásico y, a la vez, un pionero de los tiempos nuevos: un epígono del Humanismo radical que se ha ido imponiendo cada vez más en la línea del monismo de Spinoza, de la crítica al cristianismo por parte del deísmo inglés, de la inmanencia antimetafísica de Kant-Fichte, y de la pseudoteología de Hegel y Schleiermacher; un pionero del *homo humanus*, despojado de toda trascendencia metafísica y religiosa. Aunque pueda parecer que Feuerbach no haga más que sustituir la filosofía del pasado por la filosofía suya del presente, en realidad intenta sustituir la filosofía como sistema ideológico, como ideología diferenciante o de separación, con una concepción de la filosofía como vida vivida, como «comunión de amor» entre los hombres, que se podría llamar también una concepción de la vida como «participación personal», que es precisamente la dialéctica del yo-tú. El significado o momento decisivo filosófico de la obra de Feuerbach se entre-

cruza, por tanto, con el significado teológico, y el uno remite al otro; el enredo teológico en que había caído la teología protestante, especialmente en los primeros decenios del siglo XIX, remite a los frenesís filosóficos en los que la razón iba celebrando su triunfo con los sistemas idealistas y, sobre todo, con el panlogismo hegeliano que fue su primer amor y llegó a ser después la cabeza de turco de su feroz polémica. La colocación como cabeza de la «izquierda hegeliana», aunque puede considerarse una ironía de la suerte, es una calificación que se adapta mejor a Marx-Engels, que a Feuerbach. Feuerbach ha sido y ha querido ser —como se ha visto— el «destructor philosophie». Por eso, no sin razón, Feuerbach ha sido indicado por K. Fischer, de la derecha hegeliana, como «... enemigo de la lógica *(Aloger)* y apóstata de la filosofía». Pero también esto, como es inevitable, sobre la base de una «filosofía de la vida» bien precisa y, a su modo, todavía más exigente que la tradicional, como mostrará después su vástago más directo que es el marxismo. El desfogue de Fischer continúa: «Puesto que Feuerbach niega la filosofía, no se acaba la filosofía, sino un filósofo; en efecto, cualquiera nos concederá que una tragedia no implica el fin de la humanidad, sino (sólo) la de su héroe»[1]. En realidad ha sido la derecha hegeliana la que se ha disuelto, mientras la izquierda resurgió por todas partes para disolver el logos filosófico y teológico.

Lo que hay que apreciar antes que nada en el *curriculum* de Feuerbach[2] es su «coherencia de resolu-

---

[1] Cfr. K. FISCHER, *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre,* Vorrede, Stuttgart, 1852, p. IX y s.

[2] Alguno ha distinguido hasta seis etapas: «Como estudiante de teología, desde el 1822 al 1824, ha sido teísta; desde el 1824, en la escuela de Hegel se precipita con fervor en su panlogismo; al cumplir treinta años, el panlogismo deviene cada vez más panlogismo; en 1842 y 1843, el antropologismo pierde su matiz racionalista que hasta ahora conservaba de Hegel y deviene sensualismo; en 1845, el sensualismo se convierte en naturalismo; en 1865, en fin, éste se transforma en materialismo»

ción», que partiendo de la adhesión a Hegel me parece que, sin embargo, nunca fue completa, pasando a través del sensualismo de *La esencia del cristianismo,* desemboca al final en el materialismo explícito y en el ateísmo positivo y constructivo de la inmanencia moderna en el que hoy viven, no sólo el marxismo y el existencialismo de izquierda, sino todas las formas y variaciones de la filosofía laicista «tout court». Ya lo había visto bien el mismo Feuerbach: «¿Qué es mi ateísmo? Solamente el ateísmo honesto, estricto, *inconsciente* y *efectivo* de la humanidad y de la ciencia moderna llevado a la conciencia» [3].

Por tanto, podemos decir que el final sensualista y materialista de Feuerbach —la «traición» de que le acusaba la derecha hegeliana— era la consecuencia lógica de un preciso empeño especulativo antes que nada y sobre todo contra la filosofía de Hegel: recordémosla en su momento central.

La ambigüedad constitutiva del ser hegeliano: el «sentido» como fundamento

¿Qué es el ser para Hegel? Es el ser vacío *(leere Sein),* el ser absolutamente indeterminado con el que el pensamiento hace su comienzo tanto en la *Phänomenologie des Geistes* como, más explícitamente, en la *Wissenschaft der Logik* y en la *Enziklopädie;* sólo así, según Hegel, la filosofía puede hacer valer su pretensión de ser «sin presupuestos» *(voraussetzungslos)* y, por tanto, de constituirse en «saber absoluto» *(absolutes Wissen).*

(E. VON HARTMANN, *Geschichte der Metaphysik,* II Teil, IV. Der Atheismus; Leipzig, 1900, Bd. II, p. 437 y s.).

[3] *Nachgelassene Aphorismen,* 5: Eigenes Werken; *S. W.,* X, página 345. El texto recalca la confesión del mismo Feuerbach: «Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter, das Sinnliche mein vierter, die Natur mein fünfter, der Stoff mein sechster und Letzer.»

La crítica de Feuerbach al panlogismo (teológico) de Hegel tiene aquí su nervio y su punto de choque, como él mismo ha hecho entrever explícitamente en *La esencia del cristianismo* y ha desarrollado de forma más analítica —como se ha visto— en los escritos del 1842-1843 [4]. La contestación de Feuerbach se articula en dos momentos: uno crítico-negativo, el otro positivo-constructivo:

a) *«El ser de la lógica hegeliana es el ser abstracto de la antigua metafísica», que está privado de cualquier realidad.*

b) *El ser efectivo es el ser sensible, es decir, la naturaleza.* Así como el único *conocimiento es el sentir* y *la única norma moral es el amor*. Feuerbach precisa: «El ser es diverso (múltiple) como lo son las cosas que existen» *(Principios...*, § 27).

Feuerbach, que se mueve (como Hegel) en la línea de Scoto-Suárez-Wolff, ejemplifica en seguida acudiendo al wolffiano Christian Thomasius: «El ser *(Sein)* es en todas partes el mismo *(einerlei)*, la esencia *(Wesen)* es múltiple como las cosas». La acusación era ya el centro de *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* de 1839 [5], donde Feuerbach admite que Hegel procede de modo más científico, es decir, más lógico que Fichte con su Yo-Yo: «Porque, en efecto, el comienzo es lo indeterminado, el significado del progresar *(Fortgang* = avance) será la determinación». Y es esto precisamente lo que hace Hegel pasando del ser *(Sein)* a la esencia *(Wesen)* y al concepto *(Begriff)* que los mantiene juntos en una unidad comprensiva, o sea, dialéctica, que es la Idea. Pero este ser de que se parte —inicia la crítica de Feuerbach—

[4] Es decir: *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie y Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (cit.: «Tesis...» y «Principios...»). Sigo siempre la edición crítica de M. G. Lange de L. Feuerbach, *Kleine philosophische Schriften* (1842-1845), Leipzig, 1950.

[5] Tengo presente todavía la traducción italiana de C. Cesa (FEUERBACH, *Opere*, ed. cit., pp. 107 y ss.).

no es el ser real, sino el «concepto» de ser, más aún, el concepto más abstracto que de hecho se muestra ser una nada de ser, es decir, no-ser, como exige el *cogito* que no quiere partir más que de sí mismo y fundarse únicamente sobre sí mismo»[6]. El error de Hegel es que «... ha pensado los objetos únicamente como predicados del pensamiento que se piensa únicamente a sí mismo» (*Tesis...*, II, pp. 238 ss.). Feuerbach, en efecto, está convencido de que «... *el ser con el que comienza la 'Fenomenología'* (de Hegel), no menos que el ser con el que comienza la *Lógica*, está *en la más directa de las contradicciones con el ser real*» (*Principios...*, § 28; Lange, pp. 133 ss.). El error —y en esto nadie puede quitarle la razón a Feuerbach, especialmente hoy— es identificar, ya desde el principio, ser y pensamiento y, más precisamente —y en consecuencia— reducir la cualidad de la realidad a atributos del pensamiento, nacidos desde dentro del pensamiento y por la dinámica del pensamiento mismo. Y puesto que el pensamiento, es decir, el pensar como tal, procede por afirmaciones y negaciones, he aquí que Hegel hace de la negación y de lo negativo el muelle del proceso dialéctico[7]. Por eso Feuerbach insiste: «La nada es lo que está privado absolutamente de pensamiento y de razón». En palabras más directas: la nada no puede en absoluto ser *pensada*, porque pensar es proceder a las determinaciones, como Hegel mismo dice; por tanto, si la nada fuese pensada, si entrase en el proceso del pensamiento, vendría a ser *determinatio* y por consiguiente no sería ya nada. Feuerbach podría repetir: *ex nihilo nihil!*

---

[6] Feuerbach recuerda aquí la influencia directa de la *Wissenschaftslehre* de Fichte en el concebir la filosofía como «proceso circular» (*Kreislauf*), donde el fin retorna a su principio o inicio (*S. W.*, II, p. 166).

[7] Hegel, en efecto, habla de la sustancia que es «reine *einfache Negativität*» y de la «*ungeheure Macht des Negativen*» (*Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; Hoffmeister 20 y 29): la crítica de Feuerbach se dirige contra la segunda expresión, y con razón.

Por eso Feuerbach, en el prefacio a la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, puede declarar: «Yo rechazo la especulación absoluta e inmaterial, satisfecha de sí misma, la especulación que alcanza la materia por sí misma», porque —explica— «... el objeto es solamente lo que existe fuera de la cabeza» [8]. La separación de Kant y de toda la perspectiva del idealismo parece decisiva: ahora Feuerbach se apela más bien al empirismo inglés de Bacon, Hobbes y Locke y al sensualismo materialista francés de Helvétius, D'Holbach y Diderot [9]. Es verdad —se puede reconocer— que al menos en el tiempo de *La esencia del cristianismo*, aun criticando la esencia del hegelianismo, su panlogismo, y reivindicando la primariedad y la originalidad de la realidad sensible y de la razón concreta contra la razón abstracta del Concepto absoluto, en Feuerbach queda siempre, y especialmente en *La esencia del cristianismo*, algún filón inmanentista y hegeliano más o menos descubierto y, digamos también, más o menos invertido.

La ambigüedad del sensualismo feuerbachiano

a) *La inmanencia del conocer* [10]. Admito que a este propósito Feuerbach protestaría con extrema energía,

---

[8] *La esencia del cristianismo*, Vorrede, Schuffenhauer I, p. 15.

[9] Cfr. W. Schuffenhauer, Introducción a la *ed. cit.*, t. I, página LXXIV y s. El autor polemiza contra la tesis de S. Rawidolwicz, según el cual «la nueva posición de Feuerbach no es ni idealismo ni empirismo, sino un idealismo empírico, o sea, un empirismo idealista» *(op. cit.*, p. 74). La terminología nos parece contradictoria, sobre todo cuando se trata de un pensador que tiende siempre a la máxima claridad, como Feuerbach. Además, Schuffenhauer se aproxima —nos parece— a la fórmula justa cuando escribe: «Zwar polemisiere Ich gegen den 'naturlosen Idealismus', aber finden gleichzeitig wir an derselben Stelle anch die Ablehnung des 'geist-und vernunftlosen' Materialismus, denn die Vernunft ist das Licht der Natur» (p. 83).

[10] Para la distinción entre la inmanencia *constitutiva* del pensamiento moderno y la inmanencia *perfectiva* del realismo

pero la realidad es que el proceso de Feuerbach no es un retorno al realismo sino al sensualismo, o sea, la inversión del *cogito* en *sentio* y, por tanto, se trata de una sustitución de un tipo de subjetividad por otro, pero permaneciendo en la cerrazón de la inmanencia moderna que sigue todavía como fundamento de su antropología. Más aún, se puede añadir, me parece, que esta inmanencia sensualista —donde la realidad sensible (entendiendo la «realidad» en sentido fenomenológico como presencia de datos) es inicio, medio y fin— es de una subjetividad radical insuperable. Feuerbach conoce probablemente el realismo aristotélico del conocimiento sensible y su enganche natural al «concepto» del intelecto, pero ha preferido el fenomenismo del *sentio, ergo sum;* es decir, ha preferido referir el ser, la presencia y el contenido del existente *(Seiende)*, a la inmediatez de la presencia sensible de lo sensible[11].

Veamos. Feuerbach tiene el mérito —más bien raro en los filósofos, especialmente de su tiempo— de ser claro, o al menos de intentar serlo. En efecto, para aclarar la diferencia entre lo que es pensado y lo que es real, se pregunta en las *Tesis:* «¿Qué es este no-pensar *(Nichtdenken)* distinto del pensamiento?» Y responde: «Lo sensible». Y explica resueltamente: «El pensamiento se realiza, significa por tanto: se hace *objeto de los sentidos*». Y respondiendo a Hegel continúa: «La realidad de la Idea es, por consiguiente, la sensibilidad, pero la realidad de la *verdad* de la Idea —por tanto la sensibilidad— (es), ante todo, la verdad de la misma». Y para no ser mal entendido, no teme afirmar la prioridad

clásico, me permito remitir todavía a mi estudio *Percezione e pensiero*, 2.ª ed., Brescia, 1963, pp. 35 y ss.

[11] Feuerbach, en efecto, habla expresamente de la «sensibilidad *(Sinnlichkeit)* como único criterio de existencia, y en esto se ve también su dependencia de Kant. Se pregunta, en efecto: «Haben wir denn ein anderes Merkmal, ein anderes Kriterium einer Existenz ausser uns, einer vom Denken unabhängigen Existenz, als die Sinnlichkeit?» *(Vorlesungen über das «Wesen der Religion»*, Vorl. 13; *S. W.*, VIII, p. 145).

crítica de fundamento que corresponde a la sensibilidad sobre el pensamiento: «El pensamiento tiene la exigencia de realizarse, de devenir sensible, porque *inconscientemente* al pensamiento se presupone la realidad, la sensibilidad *como verdad, independientemente* del pensamiento. El pensamiento se conserva mediante la sensibilidad: ¿como sería posible esto si ésta (= sensibilidad) no tuviese *inconscientemente* el valor de verdad?» [12]. El sentido es así el *proteron-hysteron* de la verdad. En efecto, «no sólo las cosas externas son objeto de los sentidos, sino también el hombre es dado a sí mismo sólo mediante los sentidos, él mismo es objeto como objeto de los sentidos». Y en contraposición a Hegel: «*La identidad de subjetivo y objetivo en la autoconciencia* sólo *pensamiento abstracto, es verdad y realidad sólo en la intuición sensible que el hombre tiene del hombre*» [13]. Feuerbach sustituye el círculo hegeliano del pensamiento como puro terminal con el círculo del sentir inicial que se conserva como fundamento y ser a un tiempo.

Así se puede decir que Feuerbach mira a la posición inicial del *Dieses, Hier, Jetzt...*, de la Fenomenología del espíritu, que tiene su equivalente en el *Sein* vacío de la *Ciencia de la lógica:* en efecto, o cada impresión sensible está en sí en su singularidad incomunicable e inco-

---

[12] Damos el texto original de este último período por su densidad e importancia y también por la interna contradicción o ambigüedad: «An den Gedanken ergeht nur die Forderung, sich zu realisieren, zu ‚versinnlichen, weil unbewusst dem Gedanken die Realität, die Sinnlichkeit unabhängig von dem Gedanken als Wahrheit vorausgesetzt ist. Der Gedanke bewährt sich durch die Sinnlichkeit; wie wäre dies möglich, wenn sie nicht unbewusst für Wahrheit gälte?» *(Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* § 31, Lange 143).

[13] El texto es capital: «Den Sinnen sind nicht nur «äusserliche» Dinge gegebener ist sich selbst als Sinnenobjekt Gegenstand. Die Identität von Subjekt und Objekt, im Selbstbewusstsein nur abstrakter Gedanke, ist Wahrheit und Wirklichkeit nur in der sinnlichen Anschauung des Menschen vom Menschen» *(Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* § 41, Lange 152).

municada, o comunica en el género, pero como éste es un abstracto (cfr. la crítica a Hegel) tal comunión deviene irrelevante e insignificante en la ideología sensualista de Feuerbach; no así para Hegel, que pretende superar la dificultad con la «mediación», es decir, con el salto *(Sprung)* de la dialéctica. La única posición coherente del sensualismo gnoseológico es la de Hume —que, por eso, Feuerbach rechaza—, o sea, la identidad de impresión (sensible)-verdad-existencia, donde se desvanece toda ligazón objetiva, que viene «postulada» a priori como una «fuerza graciosa y gentil» *(kind gentle force)* escondida en el Creador, que Feuerbach ciertamente no admite como refugio en los abismos del inconsciente. La «razón» *(Vernunft)* de la que habla Feuerbach —razón que abraza el entero universal sensible *(das Ganze)*—, es otro potente residuo hegeliano cuya pretensión de dominar la naturaleza no es menos infundada que la de la Razón absoluta de Hegel de dominar la entera vida del espíritu (ciencias de la naturaleza, lógica y filosofía, religión, derecho, historia universal...). La contraprueba de este *impasse* insuperable ha sido el paso de Feuerbach, primero, al naturalismo y, después, al materialismo «tout court» que le ha llevado en los últimos escritos (por ejemplo, en la *Theogonie* de 1866) ¡a hacer fábulas de las fábulas!

b) *La pertenencia intrínseca constitutiva (dialéctica) de individuo y género: el género como fundamento.* Si el anterior era un conflicto en el plano gnoseológico, éste pertenece a la esfera ontológica y constituye el núcleo significante de la inversión de la teología en antropología según la filigrana de *La esencia del cristianismo:* «El hombre es el inicio, el punto medio y el fin de la religión». La posición de Feuerbach sobre este punto capital, que prepara el humanismo marxista, se puede resumir como sigue [14].

[14] Cfr. sobre todo, además de los textos de *La esencia del cristianismo,* las *Vorlesungen über das Wesen der Religion, loc.*

En la antigüedad, el individuo —el singular, diría Kierkegaard— era minusvalorado: en el mundo antiguo, bárbaro y clásico, el individuo era sacrificado al género, mientras —según el hegeliano Feuerbach— en el Cristianismo es el género lo que se ha sacrificado al individuo. Para el Cristianismo —y esto es verdad— el individuo es objeto de una Providencia particular por parte de Dios; los paganos, en cambio, creían en una providencia para el singular sólo a través del género *(Gattung)*, la ley universal, el orden del mundo... La ley, sin embargo, no me da la fuerza para cumplir la ley, ordena y me deja sin consejo y ayuda; pero Cristo nos ayuda: en efecto, nos muestra el camino, en cuanto se propone a sí mismo como Modelo. En Cristo tenemos la certeza de que Dios existe y existe como nuestro sentimiento lo desea y se satisface de ello. La resurrección de Cristo es, por tanto, el deseo satisfecho del hombre de una certeza inmediata de su sobrevivencia después de la muerte; la inmortalidad personal es, por consiguiente, un hecho sensible (¡sic!), indudable. Pero sabemos que Dios para Feuerbach no es más que el hombre concebido como género, o sea, absolutizado como esencia universal de la humanidad.

La ontología antropológica de *La esencia del cristianismo* está delineada, como se ha visto, en los dos primeros capítulos de la Introducción y en las tres primeras *Erläuterungen* [15]. En efecto, Feuerbach, fiel al *cogito* moderno, parte de la conciencia *(Bewusstsein)*, no sólo de sentimiento de sí, de facultad sensible de distinguir, de percepción e incluso de juicio de las cosas exteriores según la cualidad-cantidad —conciencia que no puede ser negada a los animales—, sino en el sentido

cit., pp. 13 ss. resumen de A. KOHUT, *Ludwig Feuerbach*, Leipzig, 1909, pp. 175 ss.

[15] Sigo: *La esencia del cristianismo*, c. 1, *Das Wesen des Menschen im allgemeinen* (La esencia del hombre en general); *S. W.*, VI, pp. 1 ss.; Schuffenhauer I, pp. 35 ss.

más riguroso, es decir «cuando un ser tiene por objeto el propio género, la propia esencia» *(seine «Gattung», seine «Wesenheit»)* y, la ciencia es, por eso, la «conciencia de los géneros» *(Buwusstsein der Gattungen)*. Y esto no puede tenerlo el animal, sino que es propio del hombre, que no tiene sólo una vida exterior sino también interior, no sólo una vida individual sino también social en la comunión de yo y tú. «Funciones genéricas» *(Gattungsfunktionen)* por excelencia son el hablar y el pensar: el teísmo las toma como fundamento de la religión, mientras que son el *fundamento* para la conciencia que el hombre tiene de sí como género, o sea, de su pertenencia al género.

Igualmente el *objeto* de la religión, la «conciencia del Infinito», no es más que «la conciencia de la infinitud de la conciencia misma». O sea, el objeto de la conciencia del Infinito es la infinitud de la propia esencia presente como objeto a la conciencia del sujeto[16].

Conciencia de lo que es objeto a la conciencia: el rastro y la derivación hegeliana se mantienen dominantes. En efecto ¿qué es la esencia del hombre? Nos esperaríamos la respuesta de que es el cuerpo viviente sensible, pero Feuerbach rechaza esta concepción propia del materialismo y se declara *apertis verbis* como el más cándido espiritualista: «Lo que constituye el género, la propia humanidad del hombre, es la Razón, la Voluntad, el Corazón. Al hombre perfecto pertenece la fuerza del pensamiento, la fuerza de la voluntad, la fuerza del corazón. La fuerza del pensamiento es la luz de la conciencia, la fuerza de la voluntad la energía del carácter, la fuerza del corazón es el amor». Y, llevado por el ímpetu lírico, explica todavía: «Razón, amor, fuerza de voluntad, son *perfecciones*, son *las facultades más altas*, son el ser absoluto del hombre como hombre y

---

[16] Así traduzco la expresión elíptica: «Im Bewusstsein des Unendlichen ist dem Bewusstsein die Unendlichkeit des eigenen Wesens Gegenstand» *(S. W.*, VI, p. 3; Schuffenhauer I, p. 37).

el fin de su existencia»[17]. Pero, se pregunta después, ¿cuál es el fin de cada una de estas facultades? Y responde, como el más ortodoxo secuaz de la *Identitätsphilosophie*, que «objeto de la razón es la razón, del amor el amor y de la voluntad la libertad de la voluntad: conocemos para conocer, amamos para amar, queremos para querer, es decir, para ser libres.

Parece que Feuerbach se haya olvidado de la dialéctica del «género», pero retorna en seguida observando que estas tres facultades *(Kräfte)* constituyen la «divina Trinidad» *en* el hombre *por encima* del hombre individual, como unidad de razón, amor y voluntad. Se trata, nótese bien, de facultades que el hombre individual no domina, sino por las que está constituido y dominado. Y así el singular se pone a merced de estas facultades del género y, por tanto, se sujeta y está al servicio del género: estamos en el corazón de la ontología comunista de Feuerbach, que concibe el pensar, querer y amar como actividades esencialmente genéricas, que nacen del hombre como género y tienden a la realización del ser del género; éste es el *objeto* único e integral de los varios sujetos singulares. Es la inmanencia antropológica integral.

Desde aquí se pone en evidencia la naturaleza paradójica de este inmanentismo que oscila esencialmente entre un solipsismo psicológico cerrado y un comunismo o altruismo, como se ha dicho, genérico, de apertura ilimitada y, a la vez, indeterminada. Las asombrosas declaraciones de Feuerbach al respecto son coherentes, si se toman desde dentro del principio de inmanencia: «Por tanto es en el objeto donde el hombre deviene consciente de sí mismo: la conciencia del objeto es la

---

[17] «Vernunft, Liebe, Willenskraft sind Vollkommenheiten, sind die höchsten Kräfte, sind das absolute Wesen des Menschen als Menschen und der Zweck seins Daseins» (*Das Wesen des Christentums*, c. 1; *S. W.*, VI, p. 3; Schuffenhauer I, 37).

autoconciencia del hombre» [18]. Esta definición tan categórica y fundamental tiene sentido, sólo si el objeto se toma por el género, es decir, constituido por el género, como se desprende de la explicación que sigue: «Por el objeto tú conoces el hombre; en él te *aparece* su *esencia;* el objeto es su esencia *manifiesta,* su yo *verdadero, objetivo*». ¿Es el círculo de la sustancia spinoziana, de la mónada leibniziana? Es sobre todo el Yo de Kant y del idealismo en la versión posthegeliana de la sensibilidad creativa, elevada a absoluto dinámico existencial en el horizonte ontológico del género.

El significado de esta «reducción fenomenológica» pretende alcanzar el horizonte ontológico, más aún, metafísico, aunque Feuerbach, como ateo coherente, debe rechazar este último término: «El *Ser absoluto,* el Dios del hombre, es su propio ser. La potencia del objeto por encima de él es, por tanto, la potencia de *su propio ser:* así, la potencia del *objeto* del sentimiento es la potencia del sentimiento, la potencia del objeto de la razón es la potencia de la razón, la potencia del objeto de la voluntad es la potencia de la voluntad» [19]. La conclusión confirma y recalca el círculo o *Hortus conclusus* de este inmanentismo naturalista, no menos rígido que el idealista: «conciencia es activación de sí, afirmación

---

[18] «Am dem Gegenstande wird daher der Mensch seiner selbst bewusst: das Bewusstsein des Gegenstands ist das Selbstbewusstsein des Menschen» (*Das Wesen des Christentums,* c. 1; *S. W.*, VI, p. 6; Schuffenhauer I, p. 40).

[19] Feuerbach escribe siempre «Wesen» en un texto que da la clave teorética de esta *reductio ad absurdum* de la resolución del ser en el *cogito* y, en particular, de la disolución del Yo en el género, o sea, como función universalizante del universal dinámico. He aquí el texto: «Das absolute Wesen, der Gott des Menschen ist sein eigenes Wesen. Die Macht des Gegenstandes über ihn ist daher die Macht seines eigenen Wesens. So ist die Macht des Gegenstands des Gefühls die Macht des Gefühls, die Macht des Gegenstandes der Vernunft die Macht der Vernunft selbst, die Macht des Gegenstandes des Willens die Macht des Willens» (*Das Wesen des Christentums,* c. 1; *S. W.*, VI, p. 6; Schuffenhauer I, p. 41).

de sí, amor de sí, gozo de la propia perfección. Conciencia es la contraseñal característica de un ser perfecto. Sólo hay conciencia en un ser acabado, completo»[20]. Y aquí, no se sabe por qué, pero ciertamente por la contradicción interna que no *lo permite*, Feuerbach recurre a la «vanidad» *(Eitelkeit)* del hombre singular, en contraposición, por tanto, con la universalidad del género, es decir, a la autocomplacencia de la propia belleza individual, como confirmación de esta fundación ontológica de la conciencia como autoconciencia.

Pero un poco más adelante, con un nuevo salto, retorna a la vía maestra de la deducción del género como universal (infinito) dinámico. Y comienza, si se puede decir así, con un traspiés, es decir, saltando del particular al universal: mientras acababa de decir, y había dicho bien, que el objeto de la vanidad es la autocomplacencia de la belleza de la propia figura y no de la figura humana en general, ahora explica al mismo tiempo que el objeto de tal admiración es la «figura humana», más elevada que la cual no hay ninguna. La reducción al ser genérico se confirma por la nota, que inicia con el párrafo de Cicerón: «El hombre es para el hombre la cosa más bella». Y comenta tranquilo: «Y esto no es signo de limitación; en efecto, encuentra bellos también otros seres fuera de sí; se alegra con la belleza de las formas animales, con la belleza de las formas vegetales, con la belleza de la naturaleza en general. Pero sólo la figura absoluta, perfecta, puede gozar sin envidia de las figuras de los otros seres». El embrollo, es decir, el intercambio de singular y universal, es evidente, y Feuerbach ha elegido el ejemplo más infeliz: la belleza *real*, es decir, sensible; y es de ésta de la que

[20] «Bewusstsein ist Selbstbetätigung, Selbstbejahung, Selbstliebe, Freude an der eigenen Vollkommenheit. Bewusstsein ist das charakteristische Kennzeichen eines vollkommenen Wesens; Bewusstsein ist nur in einem gesättigten, vollendeten Wesen» *(Das wesen des Christentums*, c. 1; *S. W.*, VI, p. 7; Schuffenhauer I, página 42).

Feuerbach, como sensualista coherente, intenta y puede hablar: es una cualidad estrictamente individual y, por eso, también rara, como es sabido. Afirmar, como hace Feuerbach, que ésta es individual y después referirla al género es un mezclar las cartas que descubre la fragilidad del juego.

Pero el juego continúa, y justamente en el momento crucial de la elevación de la conciencia (del singular) a conciencia de la especie: nos podíamos imaginar que la conciencia que se actúa siempre, como hemos oído, en la forma de «afirmación de sí» *(Selbstbehauptung)*[21] se mantenía firme en su círculo vital y, por tanto, «limitada» al propio espacio y tiempo, al de la vida de cada uno. En cambio, Feuerbach se apresura a declarar que toda limitación de la razón o en general del ser *(Wesen)* del hombre es fruto de una ilusión de un error. Ciertamente el individuo[22] puede y aun debe sentirse y reconocerse limitado—en esto consiste su diferencia con el animal—, pero puede tomar conciencia de sus límites, de su finitud, solamente porque tiene por objeto la perfección y la infinitud del género, sea objeto del sentimiento *(Gefühl)* o de la conciencia moral *(Gewissen)* o de la conciencia pensante *(denkendes Bewusstsein)*. El error por parte del individuo, nótese bien, surge cuando se confunde a sí mismo con la especie y atribuye a la especie los límites suyos propios: un error de su pereza, de su vanidad, de su egoísmo. ¿Pero si hace un momento Feuerbach había iniciado su proceso de fundación del *Gattung*, apelándose expresamente a la vanidad, al objeto de la vanidad? Por tanto el paso del singular limitado al género (como) infinito no ha sido fundado sino saltado, es decir, introducido subrepticiamente con un

---

[21] En este contexto Feuerbach había recordado el antiguo νῶθι σαυτόν (*loc. cit.*; *S. W.*, VI, p. 6; Schuffenhauer, I, p. 40), el motivo que en la carta al editor Wigand figuraba como uno de los posibles títulos de la obra *(Ausgewählte Briefe*, ed. cit., Bd. II, p. 55).

[22] Feuerbach escribe: *Individuum*.

juego de manos, o sea, de pluma, como diría Kierkegaard. En cambio Feuerbach, justamente aquí, sitúa el momento del paso de la Teología a la Antropología: «En consecuencia *(folglich)*, si tú *piensas* el Infinito, entonces piensas y convalidas la *infinitud* de la *facultad de pensamiento;* si *sientes* el Infinito, sientes y convalidas la *infinitud* de la *facultad del sentimiento.* El objeto de la razón es la razón que se hace objeto de sí, el objeto del sentimiento es el sentimiento que se hace objeto de sí»[23]. Estamos siempre —y podemos concluir con esta observación— en el cerco que se cierra herméticamente a todo nivel, de la razón como del sentido y del sentimiento, en cuanto que a cada facultad de la conciencia se le atribuye de cuando en cuando como objeto (primario y, por tanto, fundante) la facultad misma: pero entonces, ¿cómo se cumple la relación, la vinculación y la referencia a la naturaleza y a la historia, es decir, a los objetos diversos del hombre y a los sujetos diversos del individuo singular? Pero si es ilícito, por infundado, el paso y la relación a lo otro y a los otros —y por tanto, diga lo que diga Feuerbach, el paso y la relación del Yo al Tú—, es igualmente ilícito el paso del finito al Infinito, el atribuir al Infinito el ser objeto de las facultades antes mencionadas, que Feuerbach hace con malicia, o sea, para demostrar la esencia antropológica de la religión, es decir, en general la ilusión de la existencia de Dios, de la inmortalidad y de los otros dogmas de la fe cristiana.

c) *La actividad suprema del hombre como género: el sentimiento como fundamento originario de la re-*

[23] «Denkst du folglich das Unendliche, so denkst und bestätigst du die Unendlichkeit des Denkvermögens; fühlst du das Unendliche, so fühlst und bestätigst du die Unendlichkeit des Gefühlsvermögens. Der Gegenstand der Vernunft ist die sich gegenständliche Vernunft, der Gegenstand des Gefühls das sich gegenständliche Gefühl» *(Das Wesen des Christentums, S. W.*, VI, p. 10; Schuffenhauer, I, p. 45).

ligión. Hemos leído y referido hace poco el paralelismo entre la razón y el sentimiento como fuentes y lugares de la reflexión racional y del impulso o actitud religiosa. Para Feuerbach hay una fractura y separación o inconmensurabilidad entre razón y sentimiento y, por tanto, entre filosofía y religión, y se apela, como buen alemán, a la música: «Por tanto, el sentimiento habla sólo al sentimiento; por tanto, el sentimiento es sólo comprensible *(verständlich)* al sentimiento, es decir, a sí mismo. La música es un monólogo del sentimiento». Y añade: «También el diálogo de la filosofía es sólo un monólogo de la razón: el pensamiento habla sólo al pensamiento. El esplendor cromático de los cristales fascina a los sentidos, la razón se interesa solamente por las leyes de la cristalografía» [24]. Observemos en seguida, antes de proseguir con la exposición de esta deducción (reducción) trascendental de la realidad, religión del sentimiento, y por tanto, a la *ilusión* del sentimiento, el craso equívoco que aquí se hace entre sentidos-sensibilidad *(Sinne, Sinnlichkeit)* y sentimiento *(Gefühl),* donde los primeros nos llevan a los «datos» de la naturaleza ofrecidos a la percepción inmediata (y por eso, objetiva) de los sentidos externos, mientras el segundo constituye la zona profunda de la subjetividad e interesa a la entera vida vivida (el *Erlebnis)* de la persona.

Sigue ahora la deducción, dada ya por descontada, de la religión como obra del sentimiento y actitud anoética e irracional, y en esta condena es incluida, sin proceso alguno, también la metafísica: «Por tanto todo lo que para la especulación sobrehumana (¡sic!) [25] y para la religión tiene solamente el significado de *derivado,* de *subjetivo,* o sea *humano,* de *medio,* de *órgano,* tiene, en el sentido de la verdad, el significado de lo que es *originario,* de *lo divino,* de la *esencia,* del *objeto* mis-

---

[24] *La esencia del cristianismo,* c. 1; *S. W.,* VI, p. 11; Schuffenhauer, I, p. 46.

[25] Feuerbach escribe, en efecto: «... was im Sinne der übermenschlichen Spekulation *(loc. cit.).*

mo». Es decir, la metafísica y la religión dan lo inauténtico y lo no-verdadero, la verdad (de la razón), lo auténtico. Aquí surge —hace notar en seguida Feuerbach— la «gran ilusión» de la religión. Veamos las fases:

1. «El sentimiento es el órgano esencial de la religión», y esto para Feuerbach significa que «... el sentimiento es lo que hay de más *noble*, de más *excelente*, es decir, (de) *divino* en el hombre, el órgano de *lo divino* en el hombre». Por consiguiente, Dios y la religión —la consecuencia es inmediata— son un parto de la subjetividad, que la razón reduce a dimensiones menores e invierte en su verdadera naturaleza, que es la realidad humana, el hombre.

2. Puesto que, continúa Feuerbach, el sentimiento vale por sí mismo y no por sus contenidos que son objeto de reflexión, Dios no es más que el sentimiento tomado en su pureza, infinitud, libertad, o sea, separado de todo contenido y, por tanto, de Dios mismo.

De aquí la conclusión paradójica de que la religión, en cuanto se funda sobre el sentimiento, es atea, porque el corazón, sobre el que se funda, no reposa en contenidos, sino sólo sobre el sentimiento que es un impulso ciego que surge del inconsciente. Es inútil, observa Feuerbach tomando el rábano por las hojas, recurrir a una determinación de Dios y de la religión, una vez establecido que la esencia de la religión es el sentimiento.

«Una vez establecido...», observemos: pero esta resolución de la religión a sentimiento, es una solución cómoda y contradice la esencia de la religión tal como ha sido concebida y sobre todo practicada en las religiones superiores monoteístas como el Judaísmo, el Islam, y sobre todo el Cristianismo. Aquí Feuerbach sabe que está haciendo trampas en el juego y a muchos niveles:

1. Antes que nada —como ya se ha destacado— la confusión de la sensibilidad externa con la sensibilidad interna y de la sensibilidad como capacidad de aprehensión de objetos (externos e internos) y la sensibilidad como emotividad y sentimiento.

2. Es un puro arbitrio, que va contra la realidad de la autorreflexión, desvincular el sentimiento del conocimiento, de la referencia a los contenidos objetivos que dan la «cualidad» al sentimiento, para relegarlo a lo inconsciente y lo irracional: la fenomenología moderna, siguiendo el rastro de Brentano —que declaraba seguir en esto a la Escolástica (Aristóteles)—, ha demostrado «la intencionalidad» de los sentimientos, o sea, que se teme, se desea, se busca y se huye, como se ama y se odia... *algo*[36], como decía también el antiguo adagio: *ignoti nulla cupido.* No hay fractura, por tanto, sino convergencia entre la esfera noética y la tendencial y afectiva. Feuerbach olvida, además, la distinción entre la conciencia de la realidad directa, como es la de las ciencias de la naturaleza y de la indagación y observación histórica, y el conocimiento reflejo propio de la moral y de la misma religión: en el objeto moral y religioso se implica el mismo sujeto humano en el núcleo profundo de su libertad.

Y podemos añadir, contra la reducción de la religión a sentimiento y de Dios a sentimiento del sentimiento, el hecho de las guerras de religión y de las herejías de ayer y de hoy que agitan religiones superiores y especialmente el Cristianismo: aquí la lucha, entre sectas y

---

[36] «Ogni fenomeno psichico è pertanto caratterizzato da ciò che gli Scolastici del Medio Evo chiamano la *inesistenza intenzionale* (od anche mentale) di un oggetto, ciò che noi chiameremo la relazione ad un contenuto, la direzione verso un oggetto (il quale non va qui inteso senz'altro come realtá) od anche *oggettività immanente*» (F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* II ed., Leipzig, 1924, Bd. I, p. 123; cfr. C. FABRO, *La fenomenologia della percezione,* II ed., Brescia, 1961, p. 181).

confesiones contrarias, hace referencia, antes que nada y sobre todo, al «contenido» de los artículos de las profesiones de fe. Incluso los teólogos progresistas de hoy en el campo católico, que quieren reinterpretar, es decir, abandonar las fórmulas conciliares de la antigüedad cristiana (Nicea, Calcedonia, Trento, Vaticano I...) para «adecuar» —así dicen— el mensaje de salvación a la mentalidad pragmatista del hombre moderno, piensan que el dogma cristiano deba tener un mínimo de contenido objetivo que es solidario con el origen histórico de la Iglesia cristiana y con la realidad histórica de Cristo, su fundador. Por tanto, la deformación de fondo a la que Feuerbach somete la religión se explica, ante todo y sobre todo, por su inmanentismo empírico, como se deduce de este primero y fundamental capítulo. Según Feuerbach, el hombre se engaña a sí mismo cuando pone (en el sentimiento) un ser objetivo distinto del sentimiento, si piensa que en él se refleja un ser objetivo, porque esto llevaría a las antiguas cuestiones y dudas: por ejemplo, ¿existe o no existe un Dios? ¿Y por qué no?, podríamos preguntarle. Y Feuerbach con desenvoltura nos responde: «Estas son cuestiones y dudas, que sin embargo han desaparecido, más aún, son imposibles allí donde se ha determinado el sentimiento como la esencia de la religión» [27]. ¿Y si el sentimiento religioso se apoyase, como ahora se ha visto, sobre contenidos bien precisos y objetivos y, para las religiones superiores, sobre contenidos de orden superior, y por tanto, capaces de medir y guiar los mismos sentimientos?

El error es, pues, de Feuerbach, que se obstina en no mirar el fenómeno o hecho religioso en su especificidad, y esto vale tanto más para una religión histórica tan cualificada como el Cristianismo, que reivindica,

---

[27] «Fragen und Zweifel, die doch da verschwunden, ja unmöglich sind, wo das Gefühl als das Wesen der Religion bestimmt wird» (*Das Wesen...*, l. c., *S. W.*, VI, p. 13; Schuffenhauer, I, p. 49).

como diremos en el capítulo siguiente, un grado superior de objetividad respecto a todas las demás religiones. Su observación final es sintomática, porque nos da la clave del equívoco: «La situación *(Bewandtnis)* del sentimiento es la misma con cualquier otra fuerza, capacidad, potencia, realidad, actividad —el nombre es indiferente— que sea determinada como el *órgano esencial* de un objeto. Lo que *subjetivamente*, o sea, por parte del hombre, tiene el significado de ser, tiene precisamente por eso también *objetivamente*, o sea, por parte del objeto, el significado de ser. El hombre no puede nunca trascender su *verdadero ser.*»[28] Por consiguiente, a la letra, ¿el hombre no puede entender qué es el hombre? ¿Pero cómo puede el hombre singular determinado «comprender» el hombre como universal determinable que es el género, si ese universal lógico-predicable no está fundado en un contenido consistente metáfisico, esto es, la esencia que funda y pone en conexión las variaciones de las realidades individuales *(principium individuationis)*?

La ambigüedad o dilema está siempre aquí como trasfondo: o la actividad espiritual del hombre, cualquiera que sea, alcanza inmediatamente *(in actu exercito)* la realidad (como) aquello que es distinto de sí, para reencontrarse y precisarse después en la reflexión *(in actu signato)*, o si no el discurso filosófico, más aún, cualquier discurso, muere al nacer, no nace siquiera y muere en la identidad del Yo = Yo, en el solipsismo reprochado a la *Wissenschaftslehre* de Fichte.

---

[28] Así traduzco el complicado original: «Dieselbe Bewandtnis hat es mit jeder anderen Kraft, Fähigkeit, Potenz, Realität, Tätigkeit —der Name ist gleichgültig—, welche man als das wesentliche Organ eines Gegenstandes bestimmt. Was subjektiv oder auf seiten des Menschen die Bedeutung des Wesens, das hat eben damit auch objektiv oder auf seiten des Gegenstandes die Bedeutung des Wesens. Der Mensch kann nun einmal nicht über sein wahres Wesen hinaus. *(Das Wesen des Christentums, S. W.*, VI, pp. 12 ss.; Sch., I, p. 49).

Podemos, por tanto, resumir el procedimiento de Feuerbach en su *destructio religionis sive naturalis sive Christianae* en el siguiente sorites: 1. La religión es objetiva, el sentimiento es subjetivo. 2. La razón conduce al ser real, el sentimiento al ser fantástico e irreal. 3. La razón tiene por objeto la verdad del género, la religión tiene por objeto la ilusión de concebir un Ser superior y distinto del hombre como es la divinidad y, especialmente, el Dios de las religiones históricas. Todo esto se resume en la tesis (que ya conocemos), formulada en términos más bien crudos y brutales en los *Erläuterungen*, o sea: «Dios no es un ser (esencia) fisiológico o cósmico (leer: real), sino un ser (esencia) psicológico» (leer: fantástico, sentimental = irreal)[29].

Hemos visto ya, sin embargo, que la religión para Feuerbach, aunque en sí es inconsistente e intrínsecamente falsa (para la razón), no obstante es útil... con tal de que sus afirmaciones se inviertan, o sea, con tal de que se atribuyan al género, a la humanidad en general, los atributos de perfección y absolutez (existencia, unidad, verdad, bondad, perfección...) que se atribuyen a Dios. Así como la actividad de la fantasía es la preparación del ejercicio de la razón, así, la religión se convierte *itinerarium hominis in Deum intinerarium hominis in hominem*. Pero aquí Kierkegaard hablaría, como reprocha a Hegel en un contexto semejante, de una μεταβασις εἰς ἄλλο γένος. Y la razón es sencilla y decisiva, aún procediendo *ad hominem:* si la religión, la esfera religiosa como tal, está totalmente inmersa en el sentimiento, y el sentimiento se declara de entrada heterogéneo y aún opuesto a la esfera de la razón, los contenidos de la religión no pueden transvasarse a la esfera de la razón, como pretende Feuerbach aquí en *La esencia del cristianismo* con la célebre fórmula inicial

[29] «Gott ist Kein physiologisches oder kosmisches, sondern ein psychologisches Wesen» *(S. W.*, VI, p. 345; Sch., II, p. 437).

de que «la esencia de la teología es la antropología»[30] y de que las cualidades que el hombre religioso atribuye a Dios no son más que cualidades propias del hombre.

---

[30] Hay además la observación metodológica igualmente grave: es decir que si la religión se ocupa de «fenómenos intrínsecamente subjetivos e irreales» como son los del sentimiento, no puede ofrecer ni admitir contenidos «comensurables» con la actividad objetiva de la razón: Kant, y sobre todo Hegel, habían sido coherentes al declarar incolmable la fractura entre la opinión (Meinung) y el concepto (Begriff).

X

LA DISOLUCION DEL CRISTIANISMO EN «LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO»

En *La esencia del cristianismo* hay que hablar, no tanto de «transformación de lo sagrado»[1], sino de «disolución de toda religión», más aún de la conciencia religiosa como tal, si se atiende no sólo a las afirmaciones exteriores de aprecio (!) del dinamismo de la conciencia religiosa en la primera parte de *La esencia del cristianismo,* sino también a las premisas de la Introducción que ahora hemos considerado. No diría tampoco que el título de las dos obras principales de crítica religiosa, *Das Wesen des Christentums* (1841) y *Das Wesen der Religion* (1846) sean «... aux titres si heureusement choisis»[2]: en realidad, en una y otra obra el «contenido» de la religión y del Cristianismo están ya determinados y juzgados desde el principio en la línea de la concepción inmanentista de la conciencia de Hegel, y no en sí mismos y en su realidad objetiva histórica. El Cristianismo, además, ha sido achatado al nivel de la conciencia religiosa en general: se podría

---

[1] Cfr. H. ARVON, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré,* París, 1957.
[2] H. ARVON, *op. cit.,* p. 163.

decir que así como Feuerbach reduce y disuelve al hombre singular en el calderón del «género», también reduce el Cristianismo en la religión en general. No es casualidad que lo confiese el mismo Feuerbach, primero, en el *Das Wesen der Religión* y, después, en las tardías *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1848), cuando dice que no hay que detenerse en el hombre, en la esencia del hombre reducida al *Gemüt* y al *Gefühl* (sentimiento), sino que hay que ir hasta el fondo y declarar que «... la esencia del hombre no es más que la Naturaleza» [3]. Por consiguiente, estamos ante el último viraje coherente: el objeto de la religión no es el hombre, como en *La esencia del cristianismo*, sino la naturaleza, es decir, «Dios en la naturaleza», mientras en *La esencia del cristianismo* el hombre era «Dios en el hombre» [4]. Por consiguiente —y es la sanción inmanente o el *boomerang* de la situación ambigua de *La esencia del cristianismo*—, no sólo se ha perdido a Dios, sino que se ha disuelto al hombre en la naturaleza, la moral en la psicología, la psicología en la física. Por tanto, Feuerbach puede escribir, con una fórmula (casi) idéntica a la que sostienen las cinco vías de Santo Tomás [5], pero con significado opuesto: «La existencia de la naturaleza no se funda, como proclama el teísmo, sobre la existencia de Dios, ¡no!, viceversa: *la existencia de Dios*, o más bien la fe en su existencia, se *funda* solamente

---

[3] *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Vorles. 3; *S. W.*, VIII, p. 25.

[4] He aquí la nueva tesis: «Das vom menschlichen Wesen oder Gott, dessen Darstellung 'Das Wesen des Christentums' ist, unterschiedene und unabhängige Wesen, -das Wesen ohne menschliches Wesen, menschliche Eigenschaften, menschliche Individualität ist in Wahrheit nichts anderes, als die Natur» *(S. W.*, VII, p. 433: es la primera tesis). La tesis VIII comienza: «Das göttliche Wesen, das sich in der Natur offenbart, ist nichts anderes *als die Natur selbst»* die sich dem Menschen als ein göttliches Wesen offenbart, darstellt und aufdringt» *(S. W.*, VII, p. 438).

[5] S. Th., I, q. 2, a. 3.

en la *existencia de la naturaleza*»[6]. La esencia y el sentido de este cambio es que, mientras en *La esencia del cristianismo* los atributos y conocimientos de Dios se resolvían en atributos y conocimientos del hombre, después el conocimiento de las cualidades de ambos —y del mismo hombre en particular— se resuelven en las "cualidades de la naturaleza"»[7].

1. *La tensión de razón y fe*

Este nuevo paso o inversión no gustó a sus más inteligentes y afortunados continuadores que son Marx y Engels. Estos denuncian en Feuerbach una contradicción patente: «En cuanto Feuerbach es materialista, no hay lugar para la historia, y en cuanto toma en consideración la historia, no es materialista»[8]. En la primera de las «tesis sobre Feuerbach» se toca ya el punto crucial: «El defecto principal de todo el materialismo precedente (incluido el de Feuerbach) es que lo objetivo, la realidad, lo sensible, se concibe solamente bajo la forma del *objeto*, o sea de la *intuición*, no como actividad humana sensible». Es decir, Feuerbach permanece en el campo de la abstracción y de la teoría como el idealismo. En particular, además, «... en *La esencia del cristianismo* Feuerbach considera sólo la relación teorética como la relación humana auténtica, mientras la praxis es considerada fija y fijada sólo en

---

[6] «Die *Existenz Gottes* oder vielmehr der Glaube an seine Existenz gründet sich nur auf die Existenz der *Natur*» *(S. W., op. cit.,* p. 440).

[7] «Die den Unterschied des göttlichen Wesen vom menschlichen Wesen oder wenigstens vom menschlichen Individuum begründenden und ausdrückenden Eigenschaften sind, ursprünglich oder der Grundlage nach, nur Eigenschaften der Natur» *(op. cit.,* tesis XI; *S. W.,* VIII, p. 441).

[8] MARX-ENGELS, *Die deutsche Ideologie,* I; Frühe Schriften, Lieber-Furth, Darmstadt, 1971, Bd. II, p. 28.

su forma aparente sórdidamente judía»[9]. Conviene retener la observación, tanto más cuando al ver la luz *La esencia del cristianismo* suscitó el entusiasmo de toda la izquierda hegeliana, y de Marx y Engels en particular.

Pero el error de perspectiva de *La esencia del cristianismo,* añadimos nosotros, está ya y sobre todo en la «presentación» del Cristianismo, en la que Feuerbach pasa aposta por encima de lo que es el constitutivo propio y *diferencial* del Cristianismo, el ser una religión absoluta de la soberanía de Dios y ejercida en la historia humana: de ésta y en esta paradoja, de la que Feuerbach no muestra el mínimo indicio, es de donde derivan y se fundan los dogmas principales del Cristianismo. Y es también sobre esta paradoja donde se ejercita y se resuelve la tensión de la «dialéctica de razón y fe». Feuerbach, como de costumbre, se desembaraza fácilmente de esta tensión, porque ignora o deforma en su esencia la fe cristiana, que no se agota en la verdad de la religión natural, sino que implica una realidad absolutamente nueva que para la razón natural es impensada e impensable, es decir, la aparición histórica de Dios en el tiempo y la síntesis ontológica del Hombre-Dios acaecida en la persona de Cristo, como la fe cristiana enseña a creer. Cristo en *La esencia del cristianismo* es demolido como ha sido demolido Dios; más aún, apenas es tocado tangencialmente: Cristo en la realidad histórico-dogmática está ausente, si no completamente ignorado. Entonces podemos decir que a la tensión formal de razón y fe corresponde en nuestro contexto (y también en el de Feuerbach) la tensión real de Hombre-Dios en Cristo.

En el capítulo conclusivo de *La esencia del cristianismo* —que podía muy bien ser puesto como el primero— Feuerbach habla, como el más tosco iluminis-

---

[9] *Frühe Schriften,* ed. cit., p. 1.

ta, de «contradicción» *(Widerspruch)* de razón y fe [10]. Los puntos de la acusación son varios, y se van desgranando con la mayor seguridad: la realidad es que, como Feuerbach no distingue entre religión en general y Cristianismo, así tampoco distingue entre religión y fe, y entre fe y fe. De este modo, los caracteres distintivos de la religión revelada son, para Feuerbach, sus errores y sus culpas. He aquí los principales [11]: 1. La fe separa: dice esto es verdad, esto es falso. Y pretende que la verdad sea sólo la propia...; 2. La fe tiene en su intención algo de *particular para sí*, se funda en una revelación *particular* (que la distingue tanto de la filosofía como de las demás religiones); 3. La fe cristiana, en efecto, cree en un Dios *personal* y los cristianos creyentes lo conocen en persona, cara a cara *(von Angesicht zu Angesicht)*...; 4. La fe *limita, restringe* el hombre, le quita la libertad y la capacidad de apreciar con justicia lo demás, lo que es diverso de sí..., y con esto Feuerbach intenta criticar especialmente a los cristianos que pretenden tener un Dios *especial*, el único verdadero, y su hijo Jesucristo; 5. Por tanto, la fe instiga en el hombre un particular orgullo y egoísmo... Cualquiera comprende que, en esta letanía de recriminaciones contra la fe, no se trata de la fe teológica del cristiano, que es un hábito o cualidad sobrenatural que inclina al intelecto a asentir a la verdad revelada de la Palabra de Dios y de Jesucristo que —*para el creyente*— ni engaña ni puede engañarse, porque Dios es nuestro Padre Celeste y Cristo el Verbo y la Verdad eterna.

---

[10] Los títulos de los capítulos de la segunda parte de *La esencia...*, a excepción del I (El punto de vista esencial de la religión), están todos en clave de contradicción; 21: La contradicción de la existencia de Dios; 22: La contradicción en la revelación de Dios; 23: La contradicción en la esencia de Dios en general; 24: La contradicción en la doctrina especulativa de Dios; 25: La contradicción en la Trinidad; 26: La contradicción en los Sacramentos; y en fin, 27: La contradicción de razón y fe, que estamos exponiendo.

[11] *S. W.*, VI, p. 297; Schuffenhauer, II, pp. 376 ss.

Por eso, vale para esta fe teológica lo que Feuerbach añade: «La fe es esencialmente *fe determinada*. Sólo en esta determinación Dios es el *verdadero Dios*. *Este* Jesús es Cristo, el único verdadero profeta, el Hijo unigénito de Dios». Pero es una impertinencia y una incoherencia añadir: «La fe es *inexorable...*, porque la esencia de la fe consiste en quedar fijada en un dogma»[12]. El dogma expresa el contenido de la fe y es obvio que *esto* a lo que yo presto mi asentimiento es y debe ser preciso y determinado, porque se trata de la salvación eterna de mi alma: es la así llamada *fides quae (creditur)*. Mi acto personal de creer es y permanece completamente libre y exige mi explícito asentimiento y consentimiento, que puedo suspender y retirar cuando quiero: es la *fides qua (creditur)*. Y esto es lo que en sustancia termina por admitir también Feuerbach cuando, en la continuación del texto, afirma que es necesario en la Iglesia una «dogmática» que contenga lo que es materia de fe, lo que es cristiano, para distinguirlo de lo que no lo es o es expresamente anticristiano. Por esto, concluye, es sólo la falta de carácter, la incredulidad[13] de la edad moderna que se esconde detrás del parapeto de la Biblia, y opone a las determinaciones del dogma las sentencias de la Biblia, para desvincularse, con el arbitrio *(Willkür)* de la exégesis, de los límites puestos por la dogmática. Aquí Feuerbach polemiza, como es obvio, contra la teología liberal protestante e implícitamente aprecia (¡aunque no acepta!) la teología católica tradicional[14], que

[12] *Loc. cit.*, Schuffenhauer, II, pp. 380 ss.

[13] Feuerbach escribe: «der gläubige Unglaube», literalmente: «la incredulidad credulona».

[14] Más explícito es Hegel que comenta: «Man weiss nicht Gott als Geist zu erkennen; Geist ist eine leere, mit der starren, abstrakten Substanz nur gleichbedeutend Vorstellung. Aeltere Theologen haben diese Tiefe auf das innigste gefasst, und zwar besonders katholische; die jetzigen Protestanten haben nur Kritik und Geschichte» *(Philosophie der Religion*, Leipzig, 1925, Lasson I, p. 257).

lee y entiende la Biblia con la guía de las definiciones dogmáticas. Al aprecio, puramente formal, de la fe dogmática sigue la condena por su intransigencia, que le lleva a condenar al descreído; por tanto...: «En la fe se contiene un principio malvado» [15].

Así la contradicción y la inconciliabilidad de razón y fe se transforma en la «contradicción de fe y amor», que es el título del capítulo en examen, a lo que corresponde la contradicción entre naturaleza y sobrenaturaleza (gracia) que llena *La esencia del cristianismo,* de modo expositivo en la primera parte y de modo polémico en la segunda. Es, pues, por el simple prejuicio sensualista y naturalista por lo que Feuerbach no ha conseguido aferrar la esencia de la religión y desviarla hacia su opuesto, y esto, ante todo, por haber concentrado la esencia del acto religioso en el proceso gnoseológico (del sentimiento) y, después, por haber ignorado los varios planos de la fe y la naturaleza propia de la fe religiosa y cristiana en particular, que es una *virtud teológica* de la que Dios mismo (en el verdadero creyente) es principio y garantía. La fe cristiana supone, por eso, el doble plano: ante todo, el plano natural de la trascendencia (existencia) de Dios, creador del mundo y Padre de los hombres, de los que quiere la salvación; después, el plano sobrenatural de la salvación del hombre en Cristo del pecado, que tiene su inicio precisamente mediante la fe, como se ha dicho.

2. *La tensión-contradicción de dogma e historia (el problema de Lessing): La mistificación de la revelación divina y de Cristo como Hombre-Dios*

Es el punto crucial de nuestra investigación. La religión cristiana, como es sabido, es una religión dogmática-histórica: *no* es pura dogmática, ni pura histo-

[15] «Zur Glauben liegt ein böses Prinzip» *(S. W.,* VI, p. 303; Schuffenhauer, II, p. 383).

ria, pero *tiene* una dogmática y una historia y se podría quizá decir que es una dogmática histórica y una historia dogmática. Si fuese pura dogmática estaría fuera del tiempo y no podría obrar la salvación del hombre en la vida del hombre como «buena nueva» (ἐυαγγελιον). Si fuese pura historia sería inmanente al tiempo, como cualquier otro evento humano, arrastrada en el devenir del tiempo. En lo esencial se trata de esto: mientras para todo conocimiento humano y para la misma religión natural el sujeto se mueve por sí mismo y puede actuarse con los principios ínsitos en su espíritu; en cambio, para tener el conocimiento de la revelación divina y obrar para la salvación eterna el hombre debe insertarse en la economía de la revelación, o sea aceptar un proceso y un contexto que es trascendente y sobrenatural y, al mismo tiempo, temporal-histórico, pero con relevancia suprahistórica, como suprahistórica es y debe ser la verdad sobrenatural y la salvación eterna. Es sobre todo con la separación moderna de necesidad y contingencia (Spinoza, Leibniz) y después de fenómeno-apariencia y totalidad-necesidad (idealismo de Kant-Hegel) como se ha excavado el foso insuperable entre la fe cristiana y el pensamiento moderno, el conflicto del que Feuerbach, en esto, puede decirse el epígono.

La fórmula explícita de este conflicto se debe a Lessing, pero se remonta a la célebre distinción de Leibniz entre las *verités de raison*, que son necesarias, y las *verités de fait*, que son contingentes: no hay ninguna síntesis o mezcla de estos dos órdenes de conocimiento. Por eso, el iluminista Lessing había objetado a los teólogos de su tiempo la imposibilidad en que se encuentra el Cristianismo para «probar» su verdad y, en sentido existencial, la imposibilidad del cristiano para fundar las verdades necesarias (del Cristianismo) sobre hechos históricos contingentes, como lo son, evidentemente, también los de la Historia Sagrada contenidos en la Biblia. Kierkegaard, que —probablemente

bajo la influencia de Feuerbach en especial— ha centrado el problema de la verdad del Cristianismo en el «problema de Lessing»[16], se pregunta: «¿Se puede dar alguna vez un punto de partida histórico para una conciencia eterna? ¿Cómo puede una cosa semejante interesar más que desde el punto de vista histórico? ¿Se puede construir una felicidad eterna sobre un saber histórico?»[17].

La fórmula de Lessing es más concisa: «Las verdades históricas contingentes no pueden llegar a ser la prueba de verdades racionales necesarias»[18]. Así, de golpe, se quitaba a toda religión histórica positiva cualquier consistencia: así, como se ha indicado, había concluido ya el deísmo inglés, Voltaire y los enciclopedistas en Francia, y en Alemania Reimarus, maestro en esto de Lessing, citados los dos también por Feuerbach, pero no en este contexto o problema. Esto se explica probablemente por el hecho de que con la llegada del idealismo trascendental el evento histórico había sido abajado a fenómeno cuya verdad estaba sólo en su absorción en el Todo, o sea que el fenómeno *(Erscheinung)* no tenía verdad en sí, sino sólo en el Absoluto; por tanto, la verdad y, en consecuencia, la salvación, no podía venir de la historia o del evento histórico como tal, que se pierde en el tiempo, sino sólo de la realidad metafísica de la Razón absoluta, del Yo absoluto, del Espíritu absoluto...[19]

---

[16] En los dos escritos de JOHANNES CLIMACUS: *Migajas de filosofía* (1844) y *Postilla conclusiva no científica* (1846).

[17] Es la fórmula que se encuentra en el frontispicio de los *Fragmentos (S. W.*, IV, p. 197; traducción italiana en Kierkegaard, *Opere*, Firenze, 1972, p. 149).

[18] «*Das ist: zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden*» (LESSING, *Ueber den Beweis und der Kraft*, Ges. W., Berlín, 1956, Bd. VIII, p. 12).

[19] Por eso Fichte escribe: «Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische, macht selig; das letztere macht nur verständig» *(Die Anweisung des seligen Lebens*, Vorles. VI; Medicus, V, p. 197).

A Feuerbach, que con razón deja caer el Absoluto (moderno) bajo cualquiera de sus formas (sustancia, mónada, razón, Yo, Espíritu-Idea...), no le quedan entre las manos más que los hechos contingentes y las verdades naturales: por tanto, el problema del Cristianismo, la tensión o dialéctica propia de la verdad y salvación cristianas, le ha sido completamente extraña. De aquí su confusión y mezcla, llevada —como hemos visto muchas veces— hasta la identificación, primero, entre religión natural y metafísica, y después, entre religión natural y cristianismo. De aquí —y es el momento decisivo— la «reducción» *también* de la religión cristiana —es decir, de la fe en los dogmas cristianos y, sobre todo, del más comprometido en la historia que es el de la Encarnación del Hombre-Dios— a «sentimiento». Su refutación, de la religión y del Cristianismo, puede llegar a ser, entonces, el juego fácil acostumbrado.

El juego, ante todo, de identificar la religión natural con la religión histórica revelada se repite y se transfiere en la afirmación de la identidad de la existencia de Dios y del hecho de su revelación. Para el cristiano estos dos sucesos, la creación del mundo y la revelación de la caída y de la salvación del hombre, son sucesos que dependen de la libertad absoluta de Dios: sucesos, sin embargo, completamente distintos, tanto en el tiempo como en su realidad intrínseca. En efecto, la creación del mundo está en el inicio del tiempo, y la revelación, en cambio, entra en el mundo en un momento preciso del tiempo; además, la creación es un inicio absoluto de fundación del mundo y del hombre *después* de la propia nada, mientras la revelación y la redención (de Cristo) *suponen* la caída y rebelión del hombre, es decir, el pecado. Feuerbach toca en *La esencia del cristianismo* el problema del pecado, pero —como afirma un viejo teólogo danés— para transformarlo en un acto de virtud; pero esto es negar la fractura obrada por el pecado y, en consecuencia, ex-

traviar la comprensión de la naturaleza del Hombre-Dios y de su obra redentora. Entonces, observa todavía justamente el mismo teólogo, «si nos queremos desembarazar del pecado, sería más lógico —como hace Max Stirner— decir que la conciencia del pecado es una especie de locura de la misma naturaleza de quien se imagina ser Cristo o un hombre sobre la luna» [20]. Hemos llegado al punto crucial no sólo del conflicto de Feuerbach con la cultura de su tiempo, es decir, de la derecha hegeliana que discurría tranquila en la síntesis de la filosofía de la inmanencia con el Cristianismo, sino del conflicto mucho más preciso y más radical de nuestro tiempo, cuando el mismo Cristianismo católico ha entrado en la tentación o incluso en el «proyecto» de asumir el Humanismo radical para la actuación del mensaje evangélico de salvación y de la interpretación del ser del mismo Hombre-Dios.

Como hemos visto, Feuerbach invierte la fórmula: no Hombre-Dios, sino Dios-hombre; no es Dios que «deviene hombre, asumiendo una auténtica naturaleza humana individual, cuanto el hombre mismo que (a través del sentimiento y el deseo —*Wunsch*— en la ideología de Feuerbach) se presenta (y se cree) Dios. En realidad, el actor principal no es Dios (que es un *ens fictum,* menos todavía que un *ens rationis),* sino el hombre. Pero el hombre en toda la esfera religiosa es presa y esclavo del «sentimiento», incapaz de elevarse a la racionalidad auténtica. El sentimiento tiene la capacidad del rey Midas de transformar en certeza todo lo inverosímil. Oigamos todavía a Feuerbach, y así nos podremos dar cuenta también de la insolente

---

[20] «Vil man paa denne maade faa bugt med synden, er det langt mere konsekvent som Max Stirner at kalde syndsbevidstheden en slags vanvid af samme beskaffenhed som den, der lader somme in divider bilde sig ind at vaere Kristus eller manden i maanen» (L. W. S. PETERSEN, *Ludwig Feuerbach og Kristendommen,* Copenhagen, 1833, p. 241). El autor parece un discípulo de Martensen, pero no ignora la obra de Kierkegaard.

mistificación marxiana de la religión como «opio del pueblo», que ha sido preparada por *La esencia del cristianismo*. Leemos, en efecto: «La fe en la revelación es por la certeza inmediata del sentimiento religioso de que *lo que* (en lo que) *se cree, lo que se desea, lo que se representa, esto (también) existe*». La continuación del texto confirma la sordera y la incapacidad de Feuerbach para aferrar el sentido primario del problema teológico de la fe, tanto en el contexto general como en el propio del Cristianismo: «El sentimiento religioso *(das religiöse Gemüt) no* distingue entre lo que es subjetivo y lo que es objetivo, no duda; *no* tiene los sentidos para ver lo que es *distinto*, sino sólo para ver sus *representaciones fuera de sí como el ser*. Para el sentimiento religioso, una realidad en sí teorética es una cosa práctica, una cosa de conciencia, una realidad de hecho» [21]. Feuerbach continúa el equívoco de confundir y aceptar como idénticos el sentimiento religioso de lo divino, todavía indiferenciado, y la actitud del cristiano frente a los dogmas del Cristianismo que están fundados sobre una revelación histórica de Dios al hombre y que fundan una salvación en el tiempo para la eternidad, a través de la persona de Jesucristo, el Hombre-Dios.

Los dogmas, es decir, las verdades fundamentales de la fe cristiana, tienen un «contenido» noético preciso que todo hombre puede entender —si no lo entendiese no los podría distinguir ni de la verdad de la razón ni entre ellos—, aunque no los pueda comprender: la unidad de Dios, la Trinidad, la Encarnación... son verdades bien distintas una de otra tal como las puede entender cualquier hombre, crea o no crea. El que cree da el propio asentimiento; esto es ciertamente un acto subjetivo y, por eso, el creyente se distingue del no creyente, de modo que «quien cree será salvo,

[21] *La esencia del cristianismo*, c. 22; *S. W.*, VI, pp. 246 ss.; Schuffenhauer, II, pp. 317 ss.

y quien no cree será condenado»[22]. El juicio de condena supone una culpa; la culpa, una responsabilidad, y la responsabilidad, una evidencia de verdad y de deber. Feuerbach, en cambio, continúa el equívoco: ¿cómo puede el «sentimiento», que —como afirma *La esencia del cristianismo* por todas partes— es esencial y totalmente subjetivo y fantástico y, por eso (según Feuerbach), creador de la religión, distinguir —como Feuerbach afirma ahora— entre lo objetivo y lo subjetivo? Cuando el cristiano pronuncia el Símbolo de la fe: «Yo creo en Dios Padre, etc.» es consciente de que el acto de fe procede de su «yo» con un acto libre; es un acto, por tanto, que podría, por una decisión igualmente libre, no darse, como no se da en Feuerbach y en los descreídos que rechazan adherirse a la religión histórica revelada. Pero el mismo creyente sabe que el Dios Padre Creador y Señor del cielo y de la tierra, que su Hijo Unigénito... «son» en sí constituidos según una naturaleza metafísica que no depende de nadie, ni de su razón ni tanto menos de su sentimiento. No se niega que a la fe vaya unido el sentimiento: la teología católica habla expresamente del «*pius credulitatis affectus*», y también éste es un don y un efecto de la moción de Dios en el alma, en la inteligencia y en la voluntad del hombre.

Por eso, las negaciones de *La esencia del cristianismo* son una batalla contra molinos de viento: no es la fe cristiana la que Feuerbach ataca, sino un fantoche y un fetiche de conveniencia creado por su fantasía y provocado, como en Kierkegaard, pero con una intención y éxito opuesto, por el decaimiento de la fe y de la moral en la moderna cristiandad. Por tanto, nada más ambiguo y más mistificador —y nada más arrogante que la seguridad con que las escribe— que las afirmaciones que resumimos y que «repiten» su interpretación o reducción del Cristianismo como «dogma-

[22] *Marc.* 16, 16.

tismo del sentimiento». En consecuencia, no admite ninguna revelación de lo alto, no es Dios quien se revela al hombre, sino el hombre el que se revela a sí mismo en el (con el) sentimiento: «Por tanto *(¡sic!)*, en la revelación el *hombre* viene determinado *por sí mismo, en cuanto él es la razón (Grund) de la determinación de Dios, como el que determina a Dios; es decir, la revelación es solamente la autodeterminación del hombre*, sólo que él (el hombre), entre él mismo como determinado y él mismo como determinante, interpone un objeto, Dios, otro ser». Pero si en los misterios revelados del Cristianismo el hombre se revela a sí mismo, ¿cómo es que antes de Cristo eran desconocidos? ¿Cómo es que las otras religiones no los aceptan y los combaten? ¿Cómo, en fin, algunos aspectos entre los más profundos del conocimiento de Dios y algunos atributos fundamentales de la naturaleza divina fueron entrevistos y afirmados —con la sola razón y no por vía de sentimiento— por no pocos filósofos antes del Cristianismo y fuera del Cristianismo?

El absurdo y el embarazo es todavía más explícito, y a la vez más instructivo, en la densa fórmula conclusiva que recuerda al ferviente hegeliano: «El hombre media consigo el propio ser mediante Dios; Dios es la unión personificada entre la esencia, el género y el individuo, entre la naturaleza humana y la conciencia humana» [23]. La fórmula en sí y por sí misma puede ser aceptable también para un teísta, porque es mediante *Dios*, en cuanto primera causa y último fin, como el hombre puede comprender el sentido y el éxito de la propia naturaleza y existencia. Pero no es éste el sentido que pretende Feuerbach, según el cual Dios es y significa, en realidad, el hombre mismo como «género»

[23] «Der Mensch vermittelt durch Gott sein eigenes Wesen mit sich — Gott ist das personifizierte Band zwischen dem Wesen, der Gattung und dem Individuum, zwischen der menschlichen Natur und dem menschlichen Bewusstsein» (l. c.; *S. W.*, VI, p. 249; Sch., II, p. 320).

(como para Hegel la Idea absoluta) y, por tanto, el sentido de la fórmula es que «el hombre media al hombre mediante el hombre»: una tautología vacua. Feuerbach distingue además entre la esencia *(Wesen)*, el género *(Gattung)* y el individuo *(Individuum)*, pero, puesto que rechaza toda fundamentación metafísica, estos términos quedan en el aire y *La esencia del cristianismo* no nos da a este propósito ninguna luz: la única relación quizá sería que Dios fuese el «Todo», pero para el Cristianismo Dios no es en absoluto el Todo; concebir a Dios como el Todo del sentimiento, que Feuerbach toma prestado de Schleiermacher, tiene el mismo sentido y valor teorético que concebirlo como el Todo de la razón, que Feuerbach reprocha a Hegel. Para el cristiano, Dios es no solamente el Ser supremo distinto y viviente en sí, sino que es también y sobre todo —esta es la auténtica «esencia del cristianismo», como diremos en la conclusión— el «Padre nuestro... en su Hijo Jesucristo Salvador Nuestro». Por eso, también el último miembro de la fórmula, o sea que (Dios media) «entre la naturaleza humana y la conciencia humana» puede tener un sentido sólo en el teísmo: en el sensualismo inmanentista de Feuerbach, hablar de «esencia» y de «género» como «contenidos» y «continentes» (según diversos puntos de vista) respecto a los individuos singulares no tiene ni puede tener algún sentido; quien reduce las esencias a nombres que connotan simplemente haces sensoriales y síntesis perceptivas casuales debe acabar contentándose con los puros fenómenos; por tanto, tautología también de contenidos. Es, pues, este fenomenismo radical, y no la fe en la revelación cristiana, lo que deviene una ilusión y una autoilusión, como afirma impertérrito Feuerbach, pero añadiendo sofismas sobre sofismas. Sigámosle con paciencia todavía un momento.

Para Feuerbach la fe en la revelación divina sobrenatural es una ilusión, porque «... la premisa *(Prämisse)* de esta fe es que el hombre no puede saber por

sí mismo nada de Dios, que todo su saber no es más que vano, terreno, humano...». Ciertamente, en la Biblia se encuentran también estas expresiones, pero hacen referencia no al inicio y puesta en marcha de nuestro conocimiento de Dios, sino a la pretensión del hombre y, sobre todo, de los filósofos —especialmente de los que están en la línea de Feuerbach— que quieren «concluir» el discurso sobre Dios y, por tanto, quitar la palabra a Dios. Para el creyente antes que la fe viene la razón, que —como expresamente enseña la Escritura[24]— puede alcanzar por medio de las criaturas visibles un cierto conocimiento de Dios, positivo, aunque aproximado, tanto de su existencia como de su naturaleza. Este conocimiento, que puede decirse revelación natural porque tiene su fundamento en la realidad de la naturaleza, hace posible el conocimiento (que no es «comprensión») de la revelación sobrenatural: el hecho de que Feuerbach, nominalista, niegue el conocimiento y la revelación natural de Dios depende de sus *presupuestos* inmanentistas y fenomenistas. Pero *¿cómo* y *quién* le ha garantizado estos «presupuestos»? ¿Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, D'Holbach, Helvetius, Kant, Hegel?

Pero con la proposición citada, Feuerbach ha iniciado un camino completamente diverso, más aún, opuesto al precedente: ya no es Dios el que hace la mediación con el hombre, sino —y ésta es en el fondo la coherencia de toda la estructura de *La esencia del cristianismo*— el hombre que deviene mediador de Dios y del conocimiento de Dios. Es verdad, admite Feuerbach, que en la revelación sobrenatural es Dios quien habla de sí mismo y manifiesta «la plenitud de los misterios suprasensibles». Sin embargo, observa tocando (¡a su modo!) el verdadero núcleo de la cuestión, «... la revelación divina está determinada por la naturaleza humana». ¿Qué significa «determinada» *(bestimm-*

---

[24] *Sap.* 13, 1-15; *Act.* 14, 15 ss.; *Rom.* 1, 18-19.

te)? Significa, explica Feuerbach con obvio (¡aparente!) buen sentido, que «Dios no habla a ángeles o a bestias, sino a hombres, y, por tanto, que Dios habla un lenguaje humano con representaciones humanas». En este punto el discurso podría y debería llegar a ser articulado y complejo para adentrarse en los problemas específicos de la hermenéutica bíblica y del lenguaje teológico, pero —como Feuerbach no hace aquí otra cosa que aplicar el mismo principio, ya conocido y apenas citado— también la respuesta puede ser de nuevo reducida a lo esencial.

Su «nueva» explicación es sintomática e iluminante: «Antes de que Dios se comunique al hombre externamente, el hombre es el objeto de Dios; él (Dios) piensa en el hombre; se determina según su naturaleza, según sus necesidades». Respondo: vayamos por partes, porque en esta fraseología se confunden varios planos y cosas diversas. Comencemos:

1. «Antes de que Dios se comunique al hombre externamente, el hombre es el objeto de Dios». Se puede responder: sí y no. *Antes* de la revelación (y también durante y después) el objeto primario del conocimiento de Dios es la existencia y los atributos reales (metafísicos) y morales de Dios.

2. *Después* de la revelación, el objeto primario del conocimiento (y revelación) de Dios son los misterios de su naturaleza y vida íntima (Trinidad) y de su misericordia hacia el hombre caído en el pecado (Encarnación). Por consiguiente, las cosas son exactamente al revés de lo que, con tanta seguridad, escribe Feuerbach.

De ahí la inconsistencia, más aún, la futilidad o gratuidad del resto de la peroración de Feuerbach, según el cual «... Dios es ciertamente libre en el querer, puede revelar o no, pero no es libre en la inteligencia; puede no revelar al hombre lo que sólo quiere siempre, sino solamente lo que conviene al hombre, lo que es

conforme a su naturaleza como es ahora, si es que quiere revelarse alguna vez». ¿Y por qué? Esto lo sabrá Feuerbach: «Si la revelación debe ser una revelación para el hombre y no para cualquier otro ser, Dios revela lo que *debe* revelar». Pero entonces Dios está no sólo condicionado, sino incluso determinado por el hombre, y Dios ya no es libre e independiente, Dios ya no es Dios, Dios depende del hombre. En efecto, Feuerbach prosigue impertérrito: «Esto que Dios piensa para el hombre lo piensa determinado *por la Idea del hombre*, esto *ha surgido de la reflexión sobre la naturaleza humana.*» Pero entonces, una de dos: o Dios no es Dios y se identifica con el hombre, o el hombre no es libre y el pecado es una consecuencia necesaria de su naturaleza y, por consiguiente, ya no es pecado y culpa por parte del hombre. Pero el ateo Feuerbach acoge ambos absurdos y declara con desenvoltura que «... Dios *se transfiere* (¡sic!) en el hombre y piensa acerca *de sí* como esta otra naturaleza (el hombre) *puede y debe pensar* de El; El (Dios) piensa de sí no con la propia inteligencia, sino con la inteligencia humana». Por eso es el hombre quien lo hace todo aquí: «Dios, en el proyecto de la propia revelación, no depende de sí, sino de la capacidad intelectiva del hombre». He aquí entonces «explicado» el misterio de la revelación —y en sustancia también el de la Encarnación—, es decir, completamente vaciado, más aún, negado: «Lo que viene de Dios a los hombres proviene solamente del *hombre en Dios* a los hombres, proviene solamente de la esencia del hombre en los hombres conscientes, del género en el individuo». Aquí se ve claro el embrollo de cambiar las cartas sobre la mesa, fingir que se habla de la revelación divina, es decir, que se habla de Dios y que se parte del concepto cristiano de Dios y del hombre, pero negando la concepción cristiana de la trascendencia de Dios y de la miseria existencial del hombre (el pecado y la muerte), para sacar después las consecuencias que se quieren. Esto no es honrado. No sin razón Kierke-

gaard tachaba de «deshonesto» *(Uredelighed)* todo discurso del pensamiento moderno sobre el Cristianismo.

Lo demuestra abiertamente la conclusión, dada ya por descontada, del embrollo de Feuerbach: «Por tanto (!), entre la revelación divina y la llamada razón o naturaleza humana no hay más que una *diferencia ilusoria*, y el contenido de la revelación divina es de origen humano; por tanto, no de Dios como Dios, sino de Dios *determinado por la razón humana, por la necesidad del hombre*, es decir, exactamente por la razón humana, por la necesidad del hombre». Y ahora la conclusión que vale lo que sus premisas y que repropone la tesis —alfa y omega, *Anfang und Ende*— de *La esencia del cristianismo:* «¡Así también en la revelación el hombre procede sólo según un itinerario que ha retornado a su vez sobre sí!» Gracias; pero ¿con qué premisas y deformaciones? Feuerbach, en cambio, finge no darse cuenta de nada y concluye seguro: «Así *(¡sic!)* también en este argumento se confirma del modo más apremiante que *el misterio de la Teología es la Antropología*». Esto es una tesis *a priori*, no el resultado de un examen objetivo de la realidad religiosa propia de la religión y en particular del Cristianismo: es una refutación de Hegel, no del Cristianismo del Nuevo Testamento.

Antes de cerrar la exposición de este punto debemos tocar dos argumentos de extrema importancia para la interpretación del Cristianismo que Feuerbach pone en una nota, pero que están estrechamente conectados con nuestra discusión:

1. Feuerbach se ha dado cuenta de pasada de la importancia de la verdad histórica de los eventos de salvación para la verdad del dogma cristiano, o sea, del objeto del «problema de Lessing», pero hace de esta verdad histórica incontrovertible «la causa» de la represión violenta y cruenta de la herejía por parte de los cristianos, sean católicos o protestantes. He aquí

la premisa: «La negación de un hecho no tiene un significado inocuo, en sí indiferente, sino moralmente malo. Por esto (el hecho) de que el Cristianismo haya transformado sus artículos de fe en hechos *innegables* e *intangibles* ha forzado con *hechos sensibles* la razón y aprisionado el espíritu: aquí tenemos la razón verdadera, última y primitiva de la explicación del *porqué* y del *cómo* en el Cristianismo —y verdaderamente no sólo en el católico, sino también en el protestante— se pudo expresar y hacer valer con todo rigor y solemnidad el principio de que la herejía, la negación de un artículo de la fe o de un hecho, sea punible por la autoridad civil, es decir, sea un delito»[26]. Hoy, la ayuda del brazo secular en la ejecución de las sentencias de los tribunales eclesiásticos, denigrada por Feuerbach, ha desaparecido o está desapareciendo, incluso en los Concordatos; pero, sea lo que sea de esta situación, que depende de particulares factores históricos, contingentes y ambientales y no es en absoluto de derecho divino, permanece intacto el valor que tienen para la fe los hechos dogmáticos, hasta el punto de ser dogmas ellos mismos. Si los hechos, por ejemplo el nacimiento virginal de Cristo, su predicación y sus milagros, su Pasión, Muerte y Resurrección..., no tuviesen valor absoluto y no fueran eventos históricos, hechos sucedidos y durados en el tiempo y, *al mismo tiempo*, con un valor y una verdad necesaria, es decir, dogmas de fe, al Cristianismo le faltaría la «diferencia», no se distinguiría de otras religiones, que es lo que pretende Feuerbach, que —como se ha visto— no ha aferrado ni la esencia de la religión ni —todavía menos— la esencia del Cristianismo, por encima del cual en la conclusión de la nota prefiere el Mahometismo y, antes que el Evangelio, el Corán.

2. Hemos visto ya que Feuerbach toca el problema de Cristo apenas tangencialmente. En otra nota de este

---

[26] *Loc. cit.; S. W.*, VI, p. 247; Schuffenhauer, II, p. 318.

capitulo se indica la relación de Cristo con la revelación, donde se ve una vez más que a Feuerbach le faltan los términos y los conceptos fundamentales del dogma cristiano. «¿Cuál es en efecto —se pregunta Feuerbach— el contenido esencial de la revelación?» Y responde: «El de que Cristo es Dios, es decir, que Dios es un ser humano». ¿Y esto qué quiere decir? Para Feuerbach, esto significa que mientras «... los paganos se dirigían a Dios para que les ayudase en sus necesidades, pero dudaban de que Dios escuchase las plegarias de los hombres, que fuese misericordioso, humano..., los cristianos están seguros del amor de Dios por el hombre, Dios se ha revelado como hombre (cita a Melanchton y Lutero). O sea, la revelación de Dios es la certeza de que Dios es hombre, de que el hombre es Dios. Certeza es un hecho»[26]. Respondamos por orden:

a) El contenido esencial de la revelación, que comienza con el Antiguo Testamento y se cumple con Cristo en el Nuevo Testamento, es la voluntad salvífica que Dios manifiesta hacia el hombre caído, que se traduce en una serie de actos de misericordia, de los que el más alto y conclusivo es la redención por obra de Cristo, el Hombre-Dios.

b) Por esto se puede también decir que el contenido esencial de la revelación es que «Cristo es Dios», pero no es en absoluto exacto decir que «Dios es un ser humano». Dios es siempre Dios y el Dios de la revelación cristiana es Uno y Trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y se ha encarnado el Hijo, no el Padre y el Espíritu Santo.

c) El Hijo (que es el Verbo eterno) en la Encarnación ha «asumido», es decir, unido a la naturaleza y persona divina del Verbo, la naturaleza humana singular tomada de María Virgen: por tanto, no se puede

[26] *Loc. cit.; S. W.*, VI, p. 250; Schuffenhauer, II, p. 322.

decir «... Dios *es* un ser humano»[27], porque esto comportaría tanto la confusión de las dos naturalezas en Cristo y (así) la pérdida de la naturaleza divina, como (en consecuencia) la pérdida de la persona divina del Verbo por parte de Cristo, ¡que sería una simple persona humana!

d) Los paganos tenían todas las razones para dudar del éxito de su culto y de su oración, porque no se dirigían al verdadero Dios, sino a los ídolos que eran «falsos y mentirosos» y personificaban no tanto el Absoluto trascendente, fuente de todo bien o virtud, sino más bien los vicios de los hombres.

e) Por tanto, es verdad que «los cristianos están seguros del amor de Dios por el hombre...», pero no porque «Dios sea hombre y el hombre sea Dios», pues ésta era precisamente la situación del paganismo. Por eso la certeza de la revelación cristiana es bien distinta y más profunda, y su valor es absoluto: depende del hecho que Dios, que es el principio de la revelación, es el Absoluto y sigue siendo el Absoluto también después de la revelación histórica. Jesucristo es verdaderamente Hombre y Dios, en la distinción de la naturaleza divina (eterna) y de la naturaleza humana (asumida en el tiempo), y en la unidad de la única persona del Verbo, que procede *ab aeterno* del Padre.

El Cristianismo de Feuerbach es una ficción cómoda. Las dificultades acerca de la interpretación de la revelación, que Feuerbach elenca en la conclusión del capítulo, han sido discutidas y sustancialmente resueltas por la teología «... con tal de que se crea» que la Biblia contiene la Palabra de Dios, la revelación divina. El mismo Feuerbach declara: «La verdad, la verdad absoluta, es dada objetivamente en la Biblia; subjetivamente, en la fe; por tanto, respecto a lo que Dios

---

[27] Feuerbach escribe: «... ein menschliches Wesen», literalmente: «una esencia humana».

mismo dice, yo no puedo hacer otra cosa que creer, sujetarme, acoger». Exacto, con tal de que se crea y con tal de que —como preparación de la fe— se admita —ante todo con la razón, de otro modo se cae en el círculo cerrado del fideísmo protestante de la oposición o fractura entre razón y fe— la existencia de Dios y la libertad del hombre.

Pero Feuerbach no cree ni en Dios ni en Cristo y concluye en el capítulo —y puede ser la conclusión de toda *La esencia del cristianismo* y de todas las obras siguientes contra la religión— diciendo que el creyente comete una imprudencia, una mentira descarada, más aún, un pecado contra el Espíritu Santo, si persiste en el defender la santidad y la divinidad de la revelación. Respondamos con una distinción: si la revelación se entiende como lo hace Feuerbach, lo concedo; si se entiende como es propuesta por el magisterio de la Iglesia, que es el órgano viviente e histórico de la custodia y presentación de la verdad salvadora, el creyente puede y debe rechazar esta acusación. Por esto peca contra el Espíritu Santo no quien acoge, sino quien rechaza la fe en Dios y en el Hombre-Dios. Kierkegaard pensaba probablemente en las críticas de la religión, y especialmente del Cristianismo, realizadas por la izquierda hegeliana (Strauss, B. Bauer, Feuerbach), cuando en la conclusión de la *Enfermedad mortal* describía las varias formas de escándalo del hombre moderno frente a la fe. Sobre todo la última forma, la positiva: «La última forma de escándalo es la que aquí tratamos, la positiva. Esta declara que el Cristianismo es falsedad y mentira, y niega a Cristo (niega que haya existido y que haya sido el que decía ser) o en el sentido del docetismo o en el sentido del racionalismo, de modo que Cristo o no es un hombre singular, sino que tiene solamente la apariencia, o no es más que un hombre singular, llegando a ser así o según el docetismo una figura poética, mitológica, que no pretende ser real, o según el racionalismo una realidad que no pre-

tende ser divina. Esta negación de Cristo como paradoja implica naturalmente la negación de todos los elementos del Cristianismo: el pecado, la remisión del pecado, etc.

Esta forma de escándalo es el pecado contra el Espíritu Santo. Así como los judíos decían que Cristo expulsaba al diablo con la ayuda del diablo (*Mt.*, 17, 24), así también esta forma de escándalo hace de Cristo una invención del diablo.

Esta forma de escándalo es la más alta potenciación del pecado, lo que habitualmente se descuida porque no se ve, según el punto de vista cristiano, que el contraste es: «pecado-fe»[28].

---

[28] S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, *Opere*, trad. italiana de C. Fabro, Sansoni editore, Firenze, 1972, parte III, B, p. 692.

mo, por lo que se refiere a su influjo determinante para el punto de partida que es la crítica a toda religión y en particular al Cristianismo[2]. El interés en el estudio de Feuerbach está sobre todo en la linealidad y coherencia, típicamente germánica, del desarrollo de su pensamiento a partir del racionalismo idealista, hasta el sensismo antropológico de *La esencia del cristianismo* y del materialismo de las últimas obras. Una importancia muy especial —y la hemos desarrollado en su lugar— tienen sus relaciones con Lutero por lo que se refiere a la crítica de la religión y al Cristianismo: Los *Luther-Studien* y el *Das Wesen des Glauben im sinne Luthers* forman los contrafuertes de *La esencia del cristianismo,* pero Lutero —ciertamente a partir del *Das Wesen des Christentums* (1841)— es el autor más citado; la reducción de la religión a sentimiento es la versión laicista de la *fides fiducialis* de Lutero[3], que está en las antípodas de la concepción católica, no sólo tridentina, sino también de Tomás de Aquino, de Agustín, de Gregorio de Nisa. Feuerbach es el último epígono del irracionalismo fideísta luterano y del ateísmo implícito en el *cogito* moderno, que ha anticipado —esto se puede reconocer— en un siglo —como también Kierkegaard, pero con intenciones opuestas— ese final de la filosofía, de la teología y de la fe, al que el mundo contemporáneo y las mismas

---

[2] Ha hecho una cuidada investigación en esta dirección: Kl. E. Bockmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft,* Studien zur Religionskritik und Anthropologie von Ludwig Feuerbach und Karl Marx (Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie, Bd. VII), Göttingen, 1961, especialmente pp. 69 ss. Para la crítica en particular a Hegel ver: E. Thies, *Philosophie und Wirklichkeit,* Die Hegel kritik Ludwig Feuerbach (1974), en el vol. citado: «Feuerbach», pp. 431 ss.

[3] Vid. la reciente puesta a punto de Hans-Martin Barth, Glaube als Projektion, *Zu Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach* (1970), en el vol. citado: «Feuerbach», especialmente p. 210, nota 26: «Luthers Aussagen über 'voluntas, cor, coscientia', als Ortsbeschreibung der *geistliche Entscheidungssphäre*».

iglesias cristianas se están acercando. Pero detengámonos en el significado de *La esencia del cristianismo.*

Hay que declarar en seguida que el Dios criticado en el *Das Wesen des Christentums,* e igualmente el Cristo, no son ni Dios ni Cristo —que es Hombre-Dios— tal como lo cree y anuncia el Cristianismo, sino dos fantoches de la fantasía de Feuerbach: en términos existenciales, Dios y Cristo en Feuerbach no tienen el carácter de «persona» que vive y obra fuera y dentro de la historia, ni lo pueden tener porque han sido disueltos en el juego de sentimiento-sensibilidad-fantasía y, aun antes, porque están ligados al lecho de Procustes del espacio y tiempo de Kant. Así, Dios y Cristo se disuelven en un numinoso neutro impersonal *(es).* Pero se trata de un método cómodo, si bien no honrado, de eludir el Cristianismo: «La auténtica personalidad de Dios permanece, sin embargo, como una insuprimible componente de la profesión de fe cristiana. Es absolutamente necesario mantener firme esto y afirmarlo contra la crítica de Feuerbach. Y precisamente Dios, en la fe cristiana, debe tener una naturaleza ético-personal, porque la revelación de su naturaleza es comunicada en Cristo como una personalidad ética... Entonces, en la auténtica personalidad de Dios se apoya *(hängt)* la *libertad* de Dios, la subsistencia de Dios y el dominio de Dios. Si Dios es el (sujeto) libre, subsistente y señor, que está delante de nosotros, entonces es también persona. El es el 'tú' que va al encuentro del cristianismo en la conciencia»[4]. Y se observa profundamente que el antropomorfismo de la teología es de origen bíblico y por tanto tiene detrás la seguridad de la fundación metafísica de la trascendencia de Dios, que permite al hombre elevarse a Dios y dirigirse a El con la relación de yo y tú, indicada por

[4] W. SCHILLING, *Feuerbach und die Religion,* München, 1957, pp. 178 ss. Según el autor, el negar a Dios la personalidad es el expediente del hombre moderno para sumirse en el ateísmo.

Feuerbach, o mejor con la relación de hijo al Padre, indicada por la Biblia[5]. Pero, como es obvio, la última palabra sobre la relación personal del hombre a Dios en Cristo supone, en la base, una relación de colaboración entre razón y fe, y una colaboración todavía más profunda entre naturaleza y gracia, puesto que, en la revelación bíblica, tanto la razón como la naturaleza obran porque alcanzan la «imagen de Dios en el hombre» recibida en la creación misma y primer germen de libertad y de salvación.

Como ejemplo de esta total ausencia de sentido crítico-histórico de la originalidad del cristianismo en Feuerbach, es indicativa la presentación del paso del mundo antiguo a la nueva religión del Cristianismo. Es una simple adherencia hegeliana desnudada de todo impulso de idealidad: «Después del ocaso del mundo antiguo y de los particulares mundos antiguos, la esencia de los pueblos que se unen y de los pueblos que se mezclan al de los germanos, predestinados mediante su carácter para la edad moderna, no era la esencia de un pueblo particular, sino la pura esencia, la 'esencia moral del hombre' *(das moralische Wesen des Menschen»*. ¿Precursor de Bismarck y de Hitler? Y continúa introduciendo en este contexto a Jesucristo: «La esencia de estos nuevos pueblos y la esencia de la *humanidad* era el objeto de su (del hombre) veneración y adoración y precisamente en la figura de un hombre, Cristo, porque la esencia también aquí era la pura, sagrada y universal esencia del hombre»[6]. Pre-

[5] W. Schilling se apoya en las reflexiones de los teólogos P. Althaus y Horst Stephan: «Gott ist das persönliches, gegenüber in Berufung, Gebet, Verantwortung, Schuld, Gesicht, Vergebung». Y sin Dios, «in ja schon das Gebet schwindet oder gelähmt wird.» Schilling concluye: «So sind wir eigenen Personalität und der Gottes in einen Gewiss» *(op. cit.*, p. 180. Cfr. P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh, 1949, Bd. II, p. 51).

[6] L. FEUERBACH, *Aus den Erlangen Vorlesungen über Logik und Metaphysik 1829-1832; S. W.*, IV, p. 377.

cursor también en esto de las nuevas cristologías contemporáneas que niegan abiertamente, o al menos oscurecen, las definiciones de los Concilios de Nicea y Calcedonia sobre la doble naturaleza (divina y humana) y sobre la única persona (divina, la del Verbo eterno) de Cristo.

Es, ante todo, por la realidad ontológica de Cristo, por el contenido de su misión y por el significado de su Pasión, Muerte, Resurrección y Ascensión al Cielo según los textos del Nuevo Testamento, por lo que se puede hablar de «esencia del Cristianismo». Feuerbach interroga la historia del Cristianismo moderno, manchado de filosofía anticristiana, para reducirlo a un castillo de papel de fácil demolición: esto es combatir contra los molinos de viento. Feuerbach ha destruido —y con ventaja también para los cristianos auténticos (Kierkegaard)— una larva de Cristianismo sin antes preguntarse qué es y qué quiere el mensaje de salvación en el Nuevo Testamento y en la acción redentora de Cristo, que está casi del todo ausente en sus prolijas declamaciones. Feuerbach —hay que afirmarlo con vigor— ha partido del pensamiento moderno (Bacon, Spinoza, Leibniz, Bayle, Voltaire..., Hegel), sin preocuparse ni siquiera de discutir qué sentido puede tener el concepto de «esencia» *(Wesen)*[7] en un acontecimien-

[7] Esta búsqueda de las «esencias» de realidad de la complejidad del Cristianismo donde entran elementos metafísicos bien precisos, rigurosas exigencias morales y decisivos hechos históricos, es propia del mundo protestante y puede servir como índice de su decadencia. A este propósito es instructivo el estudio de E. Troeltsch, *Was heisst «Wesen des Christentum»?*, Ges. Schr., Tübingen, 1922, Bd. II, pp. 386 ss. El autor considera el problema con ocasión del conocido libro de Harnack que reemprendía (¡parece que sin conocerlo!) el título del *opus maximum* de Feuerbach, en una óptica completamente liberal y modernista, es decir, historicista: «Das Wesen sei die tatsächliche Geschichte, die in jedem Punkt notwendig aus dem Zusammenhang der Umstände hervorging und zur Beachtung des Evangeliums gerade unter diesen Verhältnissen unumgänglich war» (p. 390).

to tan especial como el Cristianismo, que es histórico y especulativo a la vez, dogmático y moral y, sobre todo —para el creyente, como es obvio—, un hecho y un misterio.

En la demolición del Cristianismo, que Feuerbach atribuye tanto a la teología católica (la «lucha entre el espíritu y la carne») como a la protestante (la «lucha entre razón y fe»), ha encontrado su precursor y principal aliado en Pierre Bayle, como ya se ha apuntado, y su volumen sobre Bayle (1838) constituye la preparación inmediata para *La esencia del cristianismo:* allí se complace en oponer las débiles siete tesis de teología a las diecinueve de filosofía[8] cuidadosamente elencadas por el escéptico francés. En concreto, la oposición está en los diversos fundamentos de su origen, que, para la teología, es el *milagro,* y para la filosofía, la *naturaleza.* La exposición de la naturaleza del milagro coincide con la de *La esencia del cristianismo:* «El fundamento de la teología es el milagro; el fundamento de la filosofía, la naturaleza de la cosa; el fundamento de la filosofía, la razón; el fundamento de la teología, la voluntad, el *asylum ignorantiae*[9]; en una palabra, el principio opuesto al de la ciencia, el principio del arbitrio». Hemos observado ya no sólo la simplificación, sino la mistificación de esta presentación del milagro tal como es considerado en la religión y fe cristiana: por ejemplo, el milagro de la resurrección de Lázaro, así como los que en el Nuevo Testamento se presentan como hechos reales y objetivos y como los que continúan en la Iglesia hasta nuestros días, son

La esencia del cristianismo se juzga como la determinación de cualquier otra realidad histórica, por su decurso (pp. 408 ss.).

[8] L. Feuerbach, *Pierre Bayle,* Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie der Menschheit, Ges. W., hrsg. W. Schuffenhauer, Berlín, 1967, Bd. IV, pp. 112 ss.

[9] La expresión es de Spinoza. Este rechazo del «milagro» era ya un punto capital de la polémica protestante contra el Catolicismo (Cfr. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments,* Tübingen, 1953, pp. 391 ss.).

hechos evidentes e innegables y cualquiera está en condiciones de constatarlos. Pero para *aceptarlos* como milagros, como una intervención *especial* de Dios en este punto particular de la historia, es necesaria la fe (en Dios, en Cristo Hombre-Dios, en el Santo, amigo de Dios). Por eso, la fe para el cristiano está por encima y no contra la razón [10], y puede ayudar a la razón, como la gracia perfecciona la naturaleza: si la fe debe reducirse a la razón y la gracia a la naturaleza, como quieren Bayle y Feuerbach, la religión y el Cristianismo no tienen sitio, pero no lo tienen tampoco la libertad y el amor, que han sido anulados por la voluntad como síntesis de casualidad-necesidad.

Si es errado el planteamiento de la religión entre razón y fe, naturaleza y gracia, no lo es menos la de conocimiento y *sentimiento*, que Feuerbach lleva con un descuido y un apriorismo sin lugar a dudas deplorables. A ninguno se le escapa, sea o no creyente, que el elemento objetivo y, por tanto, el contenido del conocimiento —cualquiera que sea este conocimiento— precede y debe guiar al elemento subjetivo y que éste se funda en aquél: ninguno puede creer, lo hemos observado ya (pero es el error fundamental de Feuerbach), en la Trinidad, en la Encarnación, en el pecado original... sin ser primero «instruido» —es ésta la tarea de la *catequesis cristiana*— sobre el origen, contenidos, efectos... y, por tanto, sobre el significado objetivo de estos dogmas. Presentar tales dogmas como obra o producto del sentimiento, cuando constituyen —también desde el punto de vista estrictamente especula-

[10] Las consecuencias de esta oposición de la razón a la fe las paga en particular el dogma del pecado original *(Sünderfall)*, que Feuerbach llama «el mal fundamental» *(das Grundübel)* y, a la vez, el «principio fundamental de la ortodoxia» *(das Grundprinzip der Ortodoxie)*: *op. cit.*, c. 6; *S. W.*, V, p. 227; Schuffenhauer, IV, p. 117). Las dos afirmaciones, en el plano existencial del hombre, según el Cristianismo, pueden ser acogidas, y tanto Bayle como Feuerbach, *en esta* caracterización han dado en el blanco.

tivo— verdades profundísimas y arrojan luz sobre las exigencias fundamentales de la vida, es un sentido y un índice de haber escogido desde el principio el camino equivocado de la inmanencia moderna.

En la réplica a la crítica de B. Bauer, que había derribado *La esencia del cristianismo,* confrontando las posiciones de Hegel y Schleiermacher, Feuerbach simpatiza por el segundo, después de haber siempre combatido hasta ahora —¡y de qué modo!— al primero [11]. Llama al autor de *Der christliche Glaube,* que había sido el ídolo de los ambientes pietistas de Berlín, «el último teólogo del cristianismo» *(...den 'letzten' Theologen des Christentums).* Lo critica, por tanto, no porque ha reducido la religión a asunto de sentimiento, sino porque se ha quedado a medio camino y no ha extraído, por prevención teológica, todas las necesarias consecuencias, por no haber tenido el valor de ver y afirmar que objetivamente Dios no es más que la esencia del sentimiento (... das *objektiv* Gott nichts *anderes ist als das 'Wesen des Gefühls'),* si el sentimiento es subjetivamente la cosa principal de la religión. Pero, como se acaba de ver, las cosas son de modo diverso: *nihil desideratum, amatum, volitum... quin praecognitum,* a menos que no se quiera abandonarse al irracionalismo del instinto y de la pasión. Pero Feuerbach concluye: «Yo estoy en este sentido tan poco en contra de Schleiermacher, que él me sirve más bien como prueba de hecho de mis afirmaciones que he

---

[11] Siendo estudiante en Heildelberg, en una carta a su padre (8 de enero de 1824), Feuerbach refiere con admiración que Schleiermacher es «reconocido como el máximo orador sagrado de su tiempo» (L. FEUERBACH, *Ausgewählte Briefe,* hrsg. W. Bolin, Leipzig, 1904, Bd. I, p. 228). La dependencia de la tesis central de *La esencia...* con el *Abhängigkeitsgefühl* de Schleiermacher es reconocida por los críticos (Cfr. las notas de W. Schuffenhauer en su edición de *La esencia del cristianismo,* t. II, p. 680). Feuerbach por su cuenta ha precisado esta dependencia, polemizado con Hegel, en las *Vorlesungen über des Wesen der Religion* (1848), IV Vorles. (S. /X/. VIII, pp. 31 ss.).

deducido sobre la naturaleza del sentimiento. Hegel no se ha empeñado en la esencia propia de la religión, porque, como pensador abstracto, no había penetrado en la naturaleza del sentimiento»[12]. De aquí viene la conclusión, mucho más importante, de que la filosofía de Feuerbach no es tanto ni sólo la orientación antropológica que da a la precedente dirección teológica, sino que se reduce a la inversión del sentimiento, desde el amor de Dios por parte del hombre al amor del hombre por el hombre; es decir, se reduce a un cambio de signo del sentimiento, del infinito al finito.

Pero nosotros sabemos que a su vez este finito —y el «género» *(Gattung)* es tratado en la práctica y en la teoría por Feuerbach como «infinito» y, por tanto, dejado todavía en la abstracción se quería combatir— no ha sido penetrado en la exigencia de su estructura social. En Feuerbach, el género, con una simple operación epistemológica que es la negación (fundada sólo como «derivación de análisis de la historiografía filosófica», nunca discutida y fundada teoréticamente) de la trascendencia, toma en seguida el puesto de Dios y de Cristo. La conciencia humana deviene así conciencia del género[13] y repite en el género las estructuras teológicas de su origen (triplicidad de potencia, dualidad de naturaleza, etc.), como hemos visto en su momento. Pero porque el hombre es «proyectado» en la doble referencia a Dios y a Cristo, que son realmente distintos —es decir, uno fuera de la historia y otro dentro—, se debe concluir la imposibilidad de una «objetivación real» del género que está obligado a asumir cualidades

---

[12] L. FEUERBACH, *Zur Beurteilung der Schrift: «Das Wesen des Christentums»* (1842), *ed. cit.* (M. L. Lange), p. 35. Se sabe que en su período berlinés Feuerbach frecuentaba con viva participación las predicaciones de Schleiermacher.

[13] O. FINGER, *Von der Religionskritik zur Ideologieanalyse*, en el volumen «Feuerbach», ed. cit., p. 359. En este punto capital es cierta la dependencia de Marx con respecto a Feuerbach desde la aparición de *La esencia del cristianismo* en el 1841 (cfr. K. E. BOCKMÜHL, *Leiblichkeit und Gesellschaft*, ed. cit., p. 122).

contrastantes y aun contradictorias, es decir, divinas y humanas al mismo tiempo. Así el significado del hombre-género de Feuerbach se carga de las mismas contradicciones que él reprochaba al contenido de la religión y en particular del Cristianismo; así en Feuerbach, a pesar de tanto estrépito polémico, el hombre queda sin esencia y casi reducido a un haz de impresiones sensoriales inmediatas (Hume) que se disuelven como en un polvillo psíquico.

Igualmente la estructura que asume el «género» en Feuerbach, es decir, la dialéctica yo-tú (hombre-mujer y viceversa) que se disuelve, según Feuerbach mismo, en la relación sexual, no se sabe (y Feuerbach, por lo que me consta, no habla de ello) si y cómo pueda acoger en esta dialéctica a los mismos hijos que son los frutos naturales y forman la familia; ni cómo pueda abrirse en comunicación «a los demás» y formar la sociedad organizada en colectividad. Hay aquí un equívoco de fondo bastante grave, es decir, un doble significado sobreentendido de «género»: primero, en abstracto, como la totalidad del género humano, ya presente en Hegel y de ahí en Strauss; después, en concreto, es decir, cerrado en la relación yo-tú (hombre-mujer). Pero entre los dos significados hay ruptura e incomunicabilidad. No sin razón Marx reprocha aquí a Feuerbach que «... para él, el ser humano puede ser concebido sólo como 'género', como universalidad interna, muda, que une (?) de modo puramente *natural* los muchos individuos» [14]. Sin el apoyo metafísico de la emergencia ontológica del universal sobre el particular, que reposa en último término sobre la creación, el universal (género, especie...) se disuelve —como en el escepticismo y en el nominalismo— en un *flatus vocis* que debe desembocar, a nivel de la vida ético-

---

[14] K. Marx, *Thesen über Feuerbach* (1845); K. Marx-F. Engels Frühe Werke, Darmstadt, 1971, Bd. II, p. 3. Estas tesis, sin embargo, como otros también han notado, dan una interpretación unilateral de la posición de Feuerbach.

religiosa, en la desesperación, y a nivel de la vida política, en la revolución permanente.

Queda el hecho, en oposición a Marx que es estructuralmente arreligioso, de que para Feuerbach, como se ha visto, la religión, el pasar a través del estadio religioso, es para el hombre un camino indispensable: la religión es el pedagogo y la autoridad para encontrar la esencia de la humanidad e iniciarse en la filosofía [15]. En un célebre ensayo del 1842-43, que sigue inmediatamente a *La esencia del cristianismo,* y ya citado en estas páginas, Feuerbach se ha expresado sobre la situación del Cristianismo y sobre la fisonomía de la nueva cultura en antítesis al mundo cristiano, con acentos proféticos, con una anticipación de varios decenios sobre las más conocidas declamaciones de ateísmo de Nietzsche. Me limito a algunos puntos más vibrantes que ponen candente el problema con mayor vigor aún que *La esencia del cristianismo* [16].

1. *El fin, ya en acto, del Cristianismo*

«Nosotros ya no tenemos corazón, ya no tenemos religión. El Cristianismo ha sido negado —negado también por aquellos que se adhieren a él—, pero no se quiere que se sepa que ha sido negado: por política

[15] Esta es la impresión que se recibe de *La esencia del cristianismo* y de los escritos de aquel tiempo. Sin embargo, en las *Vorlesungen*... del 1848 (Vorles. IV) Feuerbach declara: «Yo he dicho en mi *Das Wesen des Christentums* que los secretos (misterios) de la religión encuentran su solución y explicación no solamente en la antropología sino también en la patología» *(S. W.,* VIII, pp. 43 ss.).

[16] L. Feuerbach, *Notwendigkeit einer Veränderung.* El escrito fue publicado por primera vez por K. Grün en el «Nachlass», Bd. I, Leipzig u. Heidelberg, 1874: *L. Feuerbach's Philosophische Charakterkunde* (pp. 406-412), seguido por *S. W.,* II (pp. 215-222). Sigo el texto de la edición crítica bilingüe de C. Ascheri, publicado como apéndice al artículo citado (pp. 256 ss.), recogiendo sus traducciones con ligeros retoques.

no se confiesa, se hace de ello un misterio; en esto se nos engaña, voluntaria e involuntariamente; más aún, se despacha la negación del Cristianismo por Cristianismo, se reduce el Cristianismo solamente a un *nombre* y se nos empuja tan adelante en la negación que se rechazan todas las normas positivas, y no se exigen como medida de lo que es cristiano ni los libros simbólicos, ni los Padres de la Iglesia, ni la Biblia misma (...). El Cristianismo ya no es lo que se encuentra en la Biblia y en los símbolos de la Iglesia, ya no es nada de positivo. ¿Qué otra cosa es, entonces?» [17]

Y, penetrando más a fondo en la crisis, recalca el fin del Cristianismo sin retorno: «El Cristianismo es negado, negado en el espíritu y en el corazón, en el arte y en la industria, y negado fundamentalmente, sin esperanza, irrevocablemente, porque los hombres se han apropiado en sí de la verdad, de lo *positivamente* humano, de lo antisacro, de modo que al Cristianismo le ha sido quitada toda fuerza de resistencia» (p. 265) [18].

2. *Una nueva filosofía llegará a ser la nueva religión*

«Hasta ahora la negación (de la religión) ha sido inconsciente. Sólo ahora ha llegado a ser una negación responsable, querida, directamente intentada, tanto

---

[17] Aquí Ascheri ha transcrito del manuscrito original la nota añadida por Feuerbach: «Si no tenemos ya un Testamento, ¿cómo hacemos para conocer la voluntad, el espíritu del Fundador? Sin embargo, toda religión tiene un fundador, tiene documentos, que derivan de él y que sólo son dignos de ser objeto de fe» *(loc. cit.,* p. 261).

[18] Aquí Feuerbach explica la introducción de la ley del celibato con la decadencia del fervor inicial: «Al inicio no había naturalmente necesidad de una ley. ¡Cuántos se daban voluntariamente, llenos de entusiasmo al celibato! Pero cuando los cristianos se descristianizaron, los consejos (evangélicos) ya no servían, ¿por qué no se debía imponer sin más por ley, al menos a los religiosos, el celibato?» (p. 265).

más que el Cristianismo ha hecho propias las rémoras al impulso esencial de la humanidad de hoy, el de la libertad política. La negación consciente funda una nueva época, la necesidad de una filosofía nueva, franca, que no sea ya cristiana, decididamente no cristiana. La nueva filosofía toma el lugar de la religión, pero, precisamente con esto, también una filosofía *toto genere* diversa toma el lugar de la precedente» (p. 267).

3. *La política fundada sobre el ateísmo será la nueva religión*

«En el lugar de la fe se ha introducido la incredulidad, en lugar de la Biblia la razón, en lugar de la religión y de la Iglesia la política, en lugar de cielo la tierra, en lugar de la oración el trabajo, en lugar del infierno la miseria material, en lugar del cristiano el hombre (...). La política debe llegar a ser nuestra religión, pero (esto) ella lo puede ser sólo si tenemos precisamente delante de los ojos un principio supremo que nos transforme la política en religión..., un fundamento último, expresado por un principio oficial. Este principio no es más que —expresado negativamente— el ateísmo, la renuncia a un Dios diverso del hombre» (pp. 269 ss.).

4. *El Estado realizará la plenitud del hombre*

«En el Estado, las fuerzas del hombre se separan, se desarrollan, para constituir a través de esta separación y de su reunificación un ser *(Wesen)* infinito: muchos hombres, muchas fuerzas, son una sola fuerza. El Estado es el compendio de todas las realidades, el Estado es la providencia del hombre (...). El Estado es el hombre ilimitado, infinito, verdadero, perfecto, divino. Solamente el Estado es el hombre —el Estado

que se determina a sí mismo, que se relaciona consigo mismo—, el hombre absoluto (...). Por eso al Estado le compete el derecho de la pena de muerte» (p. 273)[19].

La importancia de este escrito, situado entre la primera y la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, está en la coherencia de su desahogo destructivo: la filosofía destruye la religión y la praxis sociopolítica desmonta la filosofía; la sensibilidad y la intuición sensible, con el *sentimiento*, destruyen la inteligencia y la abstracción. Pero se trata de afirmaciones juzgadas en seguida por los críticos como privadas de cualquier consistencia: «Su único pensamiento original —observa E. von Hartmann— es que los dioses no son más que la proyección de los deseos del hombre. Ahora bien, es completamente verdadero que para que algo exista no basta desearlo, aunque no es exacto decir que algo no puede existir por el hecho de que se lo desee. Toda la crítica de la religión de Feuerbach y toda la demostración de su ateísmo reposa, por tanto, sobre esta única conclusión; es decir, sobre una conclusión lógica equivocada. Si los dioses son seres de deseo *(Wunschwesen)*, entonces no es posible ninguna conclusión ni por lo que se refiere a su existencia ni a su inexistencia»[20]. Es verdad: sin deseos no hay vida, pero es verdad también y ante todo que sin conceptos no hay visión de la vida. Más aún, los mismos términos de «sensación, sentimiento, sensibilidad, etcétera», entran en la reflexión, porque son significativos y significantes; por eso también ellos exigen los conceptos.

En este contexto, la frase con que se inicia *La esencia del cristianismo* no tiene ninguna consistencia: «La religión reposa sobre la *diferencia esencial* del hombre

---

[19] Es evidente la directa derivación hegeliana de estos conceptos y, a la vez, la afinidad y parcial anticipación de los marxianos acerca del primado de la praxis social.

[20] E. von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, Bd. II, p. 444.

con el animal; los animales no tienen *ninguna* religión»[21]. Esto puede ser verdad sólo a condición de que la religión, cualquiera que sea su origen y valor, exprese sobre todo una *Weltanschauung*, que es un conjunto de conceptos, hechos y experiencias articuladas entre ellas, que sólo el hombre obtiene y elabora.

Feuerbach prosigue preguntándose: «¿Pero qué es esta diferencia esencial del hombre con el animal?» Y responde: «La conciencia» *(Bewusstsein)*. Pero, previendo la objeción obvia, explica en seguida que se trata de una conciencia completamente especial, tomada en sentido riguroso, no la del «sentimiento de sí, del juicio sensible, de la percepción e incluso del juicio de las cosas externas, según determinados caracteres sensibles; una tal conciencia no puede ser negada a los animales». De acuerdo; pero ¿en qué consiste, entonces, la diferencia entre el hombre y el animal?, es decir, ¿cuál es el «sentido más riguroso» de conciencia? Es cuando se tiene conciencia, responde Feuerbach, del propio género *(Gattung)*, de la propia esencia *(Wesenheit)*. Pero «género» y «esencia» son términos abstractos que indican conceptos *totalizantes;* ¿cómo los puede entonces aplicar a un singular? Exigen una facultad nueva que los abrace tanto en universal como en particular, lo que parece admitir también Feuerbach, pero con una motivación del todo errada: «El animal es ciertamente objeto de sí como individuo *(Individuum)* —por tanto, tiene el sentimiento de sí—, pero no como género —por tanto, le falta la conciencia que deriva su nombre[22] del 'saber' *(Wissen)*—. Donde hay conciencia, allí hay capacidad para la ciencia. La ciencia es el *conocimiento de los géneros» (loc. cit.)*. Pero esta teoría de la conciencia es un puro *a priori*, que la realidad contradice: es justamente el animal el que vive en el género y para el género, y el que expresa

[21] *S. W.*, I, p. 1; Schuffenhauer, I, p. 35.
[22] Es decir: «*Bewusst-sein*».

con la relación sexual, dirigida a la propagación y conservación del género, o sea, de su especie, su actividad más alta, sacrificando a veces en el ejercicio de esta relación su misma vida como individuo. El hombre, en cambio, como ha reconocido el mismo Feuerbach, puede renunciar con el celibato a la relación sexual para aplicarse con mayor disponibilidad e intensidad a finalidades morales, científicas, estéticas, religiosas..., de sentido y valor universal, como ciertamente admite también Feuerbach.

Pero Feuerbach añade un error a otro, o, más bien, se hunde más en el mismo error. En el párrafo siguiente leemos, en efecto: «El animal tiene sólo una vida simple; el hombre, en cambio, una vida doble; en el animal la vida interior se identifica con la exterior; el hombre tiene vida interior *y*[23] una exterior». Y ahora la asombrosa explicación: «La vida interior del hombre es la vida en relación con su género, con su esencia. El hombre piensa, es decir, conversa *(conversiert)*, habla *consigo mismo*». Ante todo se puede observar que el «hablar consigo mismo» es una señal de locura o al menos de extrañeza. Pero es verdad que el hombre piensa por y consigo mismo, así como ama, quiere, desea... con y por sí mismo *antes* de pasar a los demás. El relacionarse con los demás constituye la vida exterior y derivada, mientras el relacionarse consigo mismo, y con Dios, como es obvio, es la vida interior originaria, es decir, del núcleo secreto de la propia libertad. Pero lo que es relevante, tanto en el pensamiento como en la vida del hombre, es que él obedece y es llamado a obedecer a las leyes supremas de la oposición de lo verdadero y de lo falso, es decir, al principio de contradicción y de la oposición del bien y del mal (ley natural). De donde incluso un crítico materialista ha señalado aquí «... las debilidades y la limitación de la

[23] La cursiva es de Feuerbach.

crítica materialista de Feuerbach»[24]. Pero esto ha sucedido no por la razón señalada por el crítico, o sea, porque Feuerbach no ha aferrado la naturaleza del movimiento dialéctico, sino por la confusión en que se mueve en él la relación de sensibilidad y pensamiento: está aquí el πρῶτον ψεῦδος no sólo de Feuerbach, sino también de Marx y de todo el pensamiento moderno.

La incongruencia y el sinsentido de la posición feuerbachiana crece en la continuación de su discurso: «El animal no puede realizar ninguna función de la especie sin otro individuo fuera de él; el hombre, en cambio, puede pensar y hablar aun sin otro». De acuerdo, pero entonces todo el planteamiento precedente hay que rechazarlo: el del animal que vive como un simple individuo y el del hombre como género o especie; sin contar que la sensibilidad de la vida animal se presenta en sí mucho más compleja de como la presentan las filosofías sensualistas y Feuerbach. Y hay que rechazar igualmente en este contexto la afirmación que sigue, o sea, que «el pensar y el hablar son las verdaderas funciones de la especie». Esta afirmación puede aceptarse, en cambio, si tales funciones se refieren a la naturaleza espiritual del hombre en cuanto que está dotado de un principio (el alma espiritual) que, además de conferir al cuerpo la vida vegetativa y sensitiva, es principio de las operaciones espirituales ahora indicadas y está destinada a sobrevivir a la muerte temporal.

Pero las incongruencias continúan en la conclusión del párrafo: «El hombre es para sí mismo a la vez Yo y Tú; puede ponerse a sí mismo en el lugar del otro, precisamente porque tiene por objeto su género, su esencia, no sólo su individualidad». Aquí el discurso se ha vuelto todavía más embrollado. Ante todo, se afirma

---

[24] W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und des junge Marx*, Berlín, 1965, p. 109.

que el hombre puede tener por objeto su individualidad, pero entonces «cae» la diferencia, puesta en la apertura del discurso (y de toda *La esencia del cristianismo)*, entre el hombre y el animal. Después, como la lógica del lenguaje y la experiencia de la vida atestiguan, nadie «puede ponerse a sí mismo en el lugar de otro», porque entonces la relación llegaría a ser la de Yo = Yo de Fichte, que el mismo Feuerbach ha criticado [25]. Por último, es decir, primero (en el orden del discurso de Feuerbach), la relación Yo-Tú puede tener un sentido y una función sólo si presuponen la *tercera* persona (él, ella...), es decir, el mundo de los otros que no entran y no deben entrar en la relación originaria de Yo-Tú, que es, por definición, una relación reservada y derivada. Por eso, la tercera persona, sea singular o plural (él, ellos...), que Feuerbach deja en silencio, es indispensable a la dialéctica de la existencia; mientras que el plural, sea de la primera o de la segunda (nosotros, vosotros), atestigua la necesidad de estas dos nuevas aperturas existenciales para la personalidad de la primera. Surge aquí la sospecha de que Feuerbach se ha quedado, en el fondo, a pesar de su polémica antiidealista, ligado al Yo trascendental kantiano, aunque hundido —en una híbrida e incomprensible mezcla que habría horrorizado a Kant— en la sensibilidad.

---

[25] Ver en particular: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, §§ 13, 17, 21, 23, 32. Sin embargo, a la vez, Feuerbach admira a Fichte («der Messias der spekulativen Vernunft») y acepta el principio de la reducción del ser a «ser de conciencia», que es para él la conciencia sensible. Por tanto, para Feuerbach el ateísmo de Fichte es la conclusión coherente de su principio del Yo que toma el puesto de Dios: «Nur auf dem empirischen Standpunkt gibt es nach Fichte einen von uns unterschiedenen, ausser uns seienden Gott, aber in Wahrheit, auf dem Standpunt des Idealismus ist das Ding an sich, ist Gott—denn Gott ist eigentlich Ding an sich—nur das Ich *an sich*, das heisst das vom Individuum, vom empirischen Ich unterschiedenen Ich. Ausser dem Ich gibt es keinen Gott» *(op. cit.*, § 17; *S. W.*, II, p. 272; ed. M. G. Lange, pp. 117 ss.).

Para centrar más de cerca el tema es útil transcribir una nota que pertenece a un párrafo siguiente: «El materialista *negador del espíritu (Geistlöse)* dice: 'El hombre se diferencia de los animales *solamente* por la conciencia; es un animal, pero dotado de conciencia'; (el materialista) no reflexiona, por tanto, en que en una esencia que se despierta a la conciencia ocurre una *mutación cualitativa* de la entera esencia»[26]. El equívoco o equilibrio inestable de defenderse entre materialismo y espiritualismo aquí es evidente y constituye en realidad la línea continua de las dos partes (positiva la primera, negativa la segunda) de *La esencia del cristianismo.* Pero pocos años después el mismo Feuerbach advertirá la incongruencia y pasará sin reservas, en un sucederse de escritos, al materialismo. Así, él mismo ha rechazado práctica y teóricamente su teoría de la «positividad» de la religión, indispensable para su tesis de que «el secreto de la teología es la antropología».

Ahora conocemos su significado explícito, que se puede explicar con la fórmula radical en el estilo de Barth y Bonhoeffer: «La esencia del Cristianismo es el ateísmo». Feuerbach mismo la presenta al inicio de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía,* del 1842, que siguen inmediatamente a *La esencia del cristianismo:* el texto se articula en sus principales fases resolutivas:

1. «El secreto de la *teología* es la *antropología,* pero el secreto de la *filosofía especulativa* es la *teología,* la teología *especulativa,* que se distingue de la teología común por el hecho de que ésta (teología) por temor y por incomprensión pone la esencia divina en la lejanía del más allá, aquélla la pone en el más acá, es decir, la hace *presente, determinada, realizada».*

---

[26] *La esencia del cristianismo,* c. 1; *S. W.,* VI, p. 3.

Es la inversión de Dios, operada por el idealismo especulativo (especialmente por Hegel), de la esfera de la trascendencia a la inmanencia en el mundo de la criatura y de la historia: es decir, el paso del teísmo al panteísmo (Spinoza-Schelling-Hegel)[27].

2. «El *'panteísmo'* es la *consecuencia necesaria* de la teología (o sea, del teísmo), (es) la teología coherente; el *ateísmo* es la *consecuencia necesaria* del 'panteísmo', el 'panteísmo' coherente. El Cristianismo es la *contradicción* del politeísmo y monoteísmo».

A esta tesis añadimos como resumen de la especulación de la entera obra del mismo *Das Wesen des Christentums* la última tesis, que es la única directamente cristológica, de forma que estas tres *Vorläufige Thesen...*, junto a los *Grundsätze...* (de 1843), forman el prólogo especulativo y, a la vez, la conclusión de los prolijos análisis de *La esencia del cristianismo.*

3. «La religión cristiana ha ligado el nombre del hombre con el nombre de Dios en el único nombre del Hombre-Dios, elevando, por tanto, el nombre del hombre a un atributo del Ser supremo. La filosofía moderna ha transformado, en conformidad con la verdad, este atributo en sustancia, el predicado en sujeto; la filosofía moderna es la Idea *realizada,* (es) la *verdad* del Cristianismo. Pero justamente porque ella tiene en sí la *esencia* del cristianismo, abandona el *nombre* del Cristianismo. El Cristianimo ha expresado la verdad sólo en la *contradicción de la verdad.* La verdad sin

---

[27] Las dos proposiciones siguientes abren precisamente el importante opúsculo: *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie; S. W.*, II, pp. 222 ss. Para la traducción italiana sigo el texto crítico de M. G. Lange, L. Feuerbach, *Kleine philosophische Schriften,* Leipzig, 1950, p. 55. Sobre las relaciones entre filosofía especulativa (idealismo) y teología vuelven los *Grundsätze...*, especialmente §§ 4-8. (Feuerbach consideraba los *Grundsätze...* como la «continuación» de los *Vorläufige Thesen...* Cfr. la amplia nota —escrita el 9 de julio de 1843 —recogida en *S. W.*, II, p. 254, omitida en la edición de M. G. Lange).

contradicciones, pura, no mistificada, es una *nueva verdad*, una *acción nueva, autónoma* del hombre»[28].

Esta última tesis señala el nivel, la medida de la mistificación del Cristianismo a la que Feuerbach ha dedicado la vida entera: reducir el Cristianismo a un fantoche de paja para después pegarle fuego y montar una algarabía para festejar su incineración. Todo «paso» de esta tesis conclusiva, que es la conclusión también de *La esencia del cristianismo*, es una patente negación[29] y falsificación de los principios y hechos que constituyen la realidad del Cristianismo.

1. El misterio cristiano de la Encarnación no se reduce en absoluto a una cuestión de «nombres», a una síntesis del nombre de Dios con el nombre del hombre: ¿era ésta la teología que se enseñaba en las facultades protestantes? Como se ha observado ya, según la fe cristiana, en Cristo están unidas y son distintas la divinidad del Verbo y una verdadera naturaleza humana singular que es asumida en la persona del Verbo. La religión criticada por Feuerbach no es el Cristianismo, no es ni siquiera la religión natural: es una torpeza que él ha derivado, (quizá) con coherencia, de las confusiones del idealismo.

---

[28] *Vorläufige Thesen...*, *S. W.*, II, p. 244; ed. M. G. Lange, p. 78.

[29] Pero la negación, después de Hegel, ha llegado a ser con Barth, Bultmann, Tillich, Heidegger, Bonhoeffer... y las legiones de sus secuaces católicos, el presupuesto para la afirmación: *nega fortiter et crede fortiter*. El acto es separado del sujeto y puesto como en suspenso entre el ser y la nada, separado del suceso histórico de la salvación: «Was im Horizont des Heideggerschen die Metaphysik überwindenden Denkens nicht denkbar ist, ist die Möglichkeit, mit der die Wahrheit, die geschichtliche Wahrheit des Christentums steht und fällt, nämlich die Möglichkeit, die Vermittlung von Ereignis und Bestand selber als ein faktisch geschichtliches Ereignis zu denken» (G. ROHRMOSER, *Warum sollen wir uns für Feuerbach interessieren?*, nel. vol. «Feuerbach», ed. cit., p. 507). Es siempre el núcleo del llamado «problema de Lessing» (casi ignorado) por la teología tradicional que no ha podido así hacer frente al pensamiento moderno.

2. De aquí se puede juzgar la superficialidad y la arrogancia de la afirmación de que la filosofía moderna ha realizado la verdad del Cristianismo en cuanto, descendiendo (en el Hombre-Dios) Dios en el hombre, ha puesto el hombre en el lugar de Dios. Así —he aquí la blasfemia en la que ha acabado la filosofía moderna—, mientras el Cristianismo expresa la verdad (el Hombre-Dios) de forma contradictoria, y además falsa y desviante, la filosofía moderna, quitando a Dios y a Cristo Dios, conduciría al hombre a la libertad, y la filosofía a la realidad.

3. Pero ¿qué libertad ni verdad? Sin el fundamento del Absoluto la libertad se disuelve en el puro hacerse del evento contingente sin ley y sin sanción; y la verdad, en el aparecer sin medida y regla en el discurrir vertiginoso de la historia sobre las olas del tiempo. Por esto, la lección de Feuerbach de que la filosofía moderna debe por lógica destruir tanto la religión como la filosofía, es válida, pero con esto se autocondena y revela el error de su *Anfang*, de su *Ausgangspunkt:* el ser reducido a presencia de conciencia, a experiencia, concepto, Idea, *Stimmung, Gefühl*... Una «nueva lectura de Feuerbach» —como hoy se dice— nos puede desvelar precisamente que el «secreto» del pensamiento moderno no es sólo la «destrucción de la razón» (Lukács)[30], sino la pérdida del hombre mismo que vaga ahora desesperado, sin sentido y sin meta, en un mundo amenazado y amenazante gracias a la emergencia de las fuerzas abismales de la naturaleza que la técnica recoge en las armas nucleares y bacteriológicas.

No es casualidad que la obra destructiva de Feuerbach haya sido saludada como maestra y profeta de la actual teología protestante y católica de la secularización, de la «superación» *(Ueberwindung)* del Cris-

[30] Cfr. L. Clavell-J. L. R. Sánchez de Alva, *G. Lukács: Historia y conciencia de clase y Estética,* EMESA, col. Crítica Filosófica, número 4, Madrid, 1975.

tianismo[31], como iniciadora de una auténtica metodología teológica[32]. *Quantae tenebrae!*

Una vez rota (y negada) la conexión y pertenencia constitutiva entre el fundamento metafísico de la religión y la realidad histórica de la revelación, es decir, si vale la tesis de Reimarus-Lessing sobre el Cristianismo, la fe no tiene ninguna consistencia y el eón cristiano de la esperanza ha sido arrastrado por el *Geistzeit* del «homo faber», que el «homo humanus» querido por Feuerbach. Para Feuerbach, la religión y el Cristianismo son formas de «aberración», de «alienación» que es la negación del hombre. Para Marx, la religión llega a ser un signo y documento de la «miseria» *(Elend)* del hombre, de su abyección. Para Feuerbach, la actuación del ser del hombre e incluso la expresión de su religiosidad, son (nada menos) la política y la sexualidad[33]; para Marx, es la *Klassenkampf* que es el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes, el robo de la libertad, la jungla del hombre ladrón y desleal que hace los tratados —como hoy: recuérdese Helsinki 1975— e inmediatamente, con el cinismo más refinado, los rompe a los ojos del mundo para invadir Africa con la ideología atea de la nueva y más temible esclavitud del espíritu. *La esencia del cristianismo* es el primer evangelio de tal esclavitud.

---

[31] E. THIES, *Philosophie und Wirklichkeit. Die Hegel Kritik Ludwig Feuerbachs*, en el volumen «Feuerbach», ed. cit., pp. 431 y siguientes.

[32] Así los teólogos católicos J. B. Metz (Cfr. E. Thies, art. cit.) y G. Baget Bozzo (cfr. C. FABRO, *La aventura de la teologia progresista*, EUNSA, Pamplona, 1975).

[33] «Was Feuerbach wollte, ist zum anerkannten Programm der Theologie oder eines Teils von ihr geworden: Politik und Sexualität sind die wesentlichen Formen nicht nur der Verwirkeichung des Menschen als Menschen, sondern zugleich seiner religiösen Bestimmung, seiner religiösen Natur» (G. ROHRMOSER, *Warum sollen wir uns für Feuerbach interessieren?*, nel vol. «Feuerbach», ed. cit., p. 493).

NOTA BIBLIOGRAFICA

OBRAS DE FEUERBACH

1. *Sämtliche Werke,* neue herausgebeben von W. Bolin und Fr. Jodl, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1903-1911 (10 volúmenes). W. Bolin ha escrito incluso una monografía sobre Feuerbach (Stuttgart 1891).
2. *Das Wesen des Christentums,* nueva edición crítica a cargo de W. Schuffenhauer, Akademie Verlag, Berlín 1956 (2 vols. con paginación continua). El editor ha escrito una amplia introducción que va de las páginas v-cx, importante aparato de las variantes (pp. 545 ss.) de las dos ediciones de 1841 y 1843. Las notas a la Introducción del editor son remitidas a las pp. 655 ss.). Otra edición de D. Bergner, Reclam, Leipzig 1957.
3. *Jugendschriften,* herausgegeben von Hans Martin Sass, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962: figura como «Erster Ergänzungsband», es decir, Bd. XI de la edición Bolin-Jodl (contiene en el apéndice una importante tabla cronológica y una completa bibliografía de y sobre Feuerbach hasta 1961).
4. *Kleine philosophische Schriften* (1842-1845), herausgegeben von Max Gustav Lange, Leipzig 1950 (importante la *Einleitung,* los *Vorbemerkungen* a cada uno de los escritos y los *Anmerkungen* finales).
5. *Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit,* bearbeitet von Wolfgang Harich, Akademie Verlag, Berlín 1967 (es el Bd. 4 de la nueva edición de los «Gesammelte Werke», a cargo de W. Schuffenhauer).
6. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* Kritische Ausgabe mit Einleitung und Anmerkungen von Gerhart Schmidt, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1967.

7. *Ausgewählte Briefe* von und an Ludwig Feuerbach, Zum Säkulargedächtniss seiner Geburt herausgegeben und biographisch eingeleitet vom Wilhelm Bolin, Leipzig, Verlag Otto Wigand 1904 (2 vols.).
8. *Ludwig Feuerbach Nachlass*, hrsg. K. Grün, Leipzig u. Heidelberg 1874 (2 Bände): siempre útil para recoger testimonios y documentos.

OBRAS SOBRE EL PROBLEMA RELIGIOSO EN FEUERBACH

OBSERVACIONES PRELIMINARES

1. La presente indicación tiene el único fin de ser un instrumento de trabajo y no presume de ser exhaustiva. Parece, sin embargo, oportuno observar que la primera exigencia para aferrar el significado de la crítica religiosa de Feuerbach es el estudio atento y completo de sus *Werke* (sobre todo apenas se disponga de la completa edición crítica) acompañado del indispensable *Briefwechsel:* lo que ninguno hasta el momento ha conseguido realizar. Es indispensable igualmente un estudio crítico de las *fuentes*, antiguas y modernas, a las que Feuerbach acude con un empeño y una amplitud singulares, pero no siempre (especialmente para la literatura patrística y medieval) con un sentido suficientemente crítico.

2. Sorprende el olvido en que había caído incluso en Alemania la obra más célebre de Feuerbach, que es totalmente ignorada en el célebre *Das Wesen des Christentums*, de A. von Harnack, quien concluye, a su modo, la disolución del Cristianismo por parte de la teología liberal positivista, pero sin ningún nervio especulativo. En la «Erste Vorlesung» Harnack nombra de hecho a John Stuart Mill (p. 1), a Tolstoi y a Nietzsche (p. 2), Carlyle (p. 3); en la «Zweite V.» encontramos a David Friedrich Straus (p. 14) para la cuestión sinóptica, y a nadie más: Feuerbach parece completamente olvidado. Y también Fr. A. Lange, en su celebrada *Geschichte des Materialismus*, pasa completamente por encima del *Das Wesen...*, limitándose a poner de relieve la dirección hegeliana y materialista bastante discutible al menos hasta 1845 (cfr. 3.ª ed., Jerloh 1876, Zweites Buch, pp. 73-81). Mayor atención ha tenido la crítica religiosa de Feuerbach en la *Geschichte der Metaphysik*, de Ed. v. Hart-

mann. *Geschichte der Metaphysik,* II, Teil, Leipzig 1900, pp. 144 ss. (ver: E. SCHNEIDER, *Die Theologie und Feuerbachs Religions-Kritik,* Göttingen 1972, pp. 221 ss.).

3. Los textos más relevantes de Marx que hacen relación a Feuerbach han sido dados por H. Hajek en un apéndice de su ed. de Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Philosophie,* Philos. Bibliot. Bd. 230, Leipzig 1946, pp. 52 ss. De Lenin tenemos la *Kritische Bemerkungen zu Feuerbachs Vorlesungen über das Wesen der Religion,* en «Aus dem philosophisches Nachlass». Exzerpte und Randglossen, Berlín 1958, pp. 305-326. Para la colocación teórica de la relación entre ambos, me permito remitir a mi estudio *Materialismo dialettico e materialismo storico,* 2.ª ed., Brescia, La Scuola, 1964, pp. XXI ss., y a *Introduzione all'ateismo moderno,* 2.ª ed., Roma, Studium, 1969, t. II, pp. 690 ss.

* * *

LOUIS W. SKAT PETERSEN, *Ludwig Feuerbach og Kristendommen,* en «Religions-Filosofisk Afhandlink», Koobenhavn 1883 (tesis doctoral en teología. Lleva el lema: «Nemo credit contra rationem». Es la primera exposición completa del pensamiento religioso de Feuerbach, todavía útil, aunque influenciada por el positivismo. Sobre *La esencia del cristianismo,* ver: pp. 61 ss. y la amplia *Kritik* en pp. 241 ss.).

C. N. STARCKE, *Ludwig Feuerbach,* Stuttgart 1885 (especialmente pp. 95 ss.).

A. KOHUT, *Ludwig Feuerbach,* mit ungedruckten Briefe, Leipzig 1909 (cfr. Kap. V, especialmente pp. 169 ss.).

K. LEESE, *Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik Feuerbach,* Leipzig 1912. (La primera parte está dedicada a la exposición de la crítica de la teología. La segunda, y más amplia, a confrontar a Feuerbach con los principales exponentes de la teología liberal desde Fr. Schleiermacher hasta K. Heim.)

OLGA TUGEMANN, *Ludwig Feuerbachs Religiostheorie,* Diss. Reichenberg 1915.

H. HENNE, *Die religionsphilosophische Methode Feuerbachs,* Diss. Borna-Leizpig 1918.

O. BLUMSCHEIN, *Leibniz und Ludwig Feuerbach,* Die Persönlichkeiten und ihre ethischen Lehren, Diss., Berlín 1919.

W. LUTGERT, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende,* Dritter Teil, Güterslob 1925 (pp. 196-212).

H. A. WESER, *Sigmund Freuds und Ludwig Feuerbach Religionskritik,* Ein Beitrag zum Verständnis des 19. Jahrhunderts, Diss., Battrop i. W. 1936.

S. RAWIDOWICZ, *Ludwig Feuerbachs Philosophie*, Ursprung und Schicksal, Berlín 1931. Sigue siendo todavía el texto clásico para la historiografía del pensamiento de Feuerbach. (Para *La esencia del cristianismo* se lee en la p. 83: «In seinem epochemachenden Werk *'Wesen des Christentums'* finden wir nun Feuerbach auf seinem neu gewonnesen Standpunkt. Es ist der erste vollgültige Ausdruck Seiner vollzogenen philosophischen Wandlung».)

F. LOMBARDI, *Feuerbach*, Firenze 1935.

G. NÜDLING, *Ludwig Feuerbach Religionsphilosophie*, «Die Auflösung der Theologie in Anthropologie», 1.ª ed., 1936; 2.ª ed., Paderborn 1961 (para *La esencia del cristianismo*, especialmente pp. 163 ss.). Del mismo autor: *Die Auflösung des Gott. Mensch. Verhältnisses bei L. Feuerbach*, en la «Festschrift Th. Steinbüchel»: *Der Mensch von Gott*, Düsseldorf 1948, pp. 208 ss.

H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, París 1944 (ch. 1, Feuerbach et Nietzsche, pp. 11 ss.).

K. BARTH, *Ludwig Feuerbach*, en el vol. «Die Theologie und die Kirche», Bd. II, Bollikon-Zürich, s. a., pp. 212 ss. Del mismo autor: *Die protestantische Theologie im 19 Jahrhumdert*, Ihre Vorgeschichte und Geschichte, Zollikon-Zürich 1947, pp. 484-489.

H. ARVON, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, París 1957; id., *Feuerbach: sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, París 1964.

W. SCHILLING, *Feuerbach und die Religion*, München 1957 (a *La esencia del cristianismo* está dedicada la parte II, pp. 123 ss. Ver en la pp. 12 ss. una importante nota crítica sobre las interpretaciones de Nüdling Tugemann, Rawidowicz, H. A. Weser y H. Girkon, *Darstellung und Kritik des religiosen Illusionsbegriffs bei L. Feuerbachs*, Erlagen 1914).

G. DICKE, *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx*, Köln und Opladen 1961 (sobre *La esencia del cristianismo*, especialmente pp. 38 ss.).

K. E. BÖCKMÜHL, *Leiblichkeit und Gesellschaft*, Studiem zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx, Göttingen 1961.

W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx*, Berlín 1965.

C. ASCHERI, *Feuerbach 1842: Necessitá di un cambiamento*, De Homine 1966, pp. 147-295.

M. XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, París 1970 (ver la rápida síntesis de *La esencia del cristianismo* en las pp. 179-189).

E. SCHNEIDER, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, Göttingen 1971 (es la exposición más actual sobre la problemática religiosa de Feuerbach).

L. CASINI, *Storia e umanesimo in Feuerbach*, Bologna 1974.
Varios autores, *Ludwig Feuerbach*, hrsg. von E. Thies, Wege der Forschung, Bd. CDXXXVIII, Darmstadt 1976 (colección de ensayos, ya editados, de varios autores desde 1927 a 1974).
Varios autores, *La Geschichte der Philosophie* de la Academia de Ciencias de Moscú, trad. alemana, Berlín 1960, Bd. II (pp. 114-140), se detiene en el materialismo de Feuerbach.

El notable ensayista K. Lüwith ha visto la importancia de Feuerbach, más por la disolución del idealismo que no por la «inversión de la religión y del cristianismo en ateísmo», especialmente en el juvenil: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, Munich 1926, pp. 5 ss. Id., Von Hegel zu Nietzsche, 2, Stuttgart 1950, pp. 84 ss., 333 ss., 358 ss. Id., *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, pp. 226-230 (falta *Das Wesen des Christentums*). A. Negri en su Antología: *La sinistra hegeliana*, Marzorati, Milán 1972, ha incluido el c. 3 del *Das Wesen des Christentums*, donde traduce el *Wesen* del título por «ser» (*Gott als Wesen des Verstandes; S. W.*, VI, 41) y omite todas las cursivas y los espaciados de Feuerbach (pp. 949 ss.). La Antología forma parte de la «Grande Antologia filosofica», *Il Pensiero Moderno*, vol. XVIII.

INDICE DE AUTORES

E

F

G

H

J

K

L

M

INDICE

Páginas

COLECCION CRITICA FILOSOFICA

OBRAS PUBLICADAS

1. RENE DESCARTES: DISCURSO DEL METODO — *C. Cardona.*
2. KARL MARX: ESCRITOS JUVENILES — *J. A. Riestra y A. del Noce.*
3. JEAN-PAUL SARTRE: CRITICA DE LA RAZON DIALECTICA Y CUESTION DE METODO — *J. J. Sanguineti.*
4. GYORGY LUCKACS: HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE ESTETICA —
   Y ESTETICA —
   L. Clavell y J. L. R. Sánchez de Alva.
5. K. MARX - F. ENGELS: LA SAGRADA FAMILIA Y LA IDEOLOGIA ALEMANA — *M. A. Tabet y A. Maier.*
6. K. MARX - F. ENGELS: MISERIA DE LA FILOSOFIA Y MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA — *T. Alvira y A. Rodríguez.*
7. K. MARX: EL CAPITAL — *R. García de Haro.*
8. F. ENGELS: DIALECTICA DE LA NATURALEZA Y DEL SOCIALISMO UTOPICO AL SOCIALISMO CIENTIFICO — *A. L. González y J. M. Ibáñez Langlois.*
9. JEAN-PAUL SARTRE: EL SER Y LA NADA — *L. Elders.*
10. A. COMTE: CURSO DE FILOSOFIA POSITIVA — *J. J. Sanguineti.*
11. D. F. STRUSS: LA VIDA DE JESUS — *M. A. Tabet.*

OBRAS EN PREPARACION

E. FROMM: MAS ALLA DE LAS CADENAS DE LA ILUSION Y LA REVOLUCION DE LA ESPERANZA — *A. Isoardi y A. Polaino.*

VOLTAIRE: DICCIONARIO FILOSOFICO Y TRATADO SOBRE LA TOLERANCIA — *F. Ocáriz.*

D. HUME: DIALOGOS SOBRE LA RELIGION NATURAL — *J. Medina.*

M. MERLEAU-PONTY: FENOMENOLOGIA DE LA PERCEPCION — *G. Perini.*

L. ALTHUSSER: LEER EL CAPITAL Y LA REVOLUCION TEORICA DE MARX — *A. Livi y H. Winter.*